Montserrat Guibernau

Los nacionalismos

Ariel Ciencia Política

Otros títulos de la colección

Salustiano del Campo
Cambios sociales y formas de vida

Maurice Duverger
Sociología de la política

Carlos Lerena
Escuela, ideología y clases sociales en España

Maurice Duverger
Instituciones políticas y derecho constitucional

Maurice Duverger
Introducción a la política

André Hauriou
Derecho constitucional e instituciones políticas

Noam Chomsky
Por razones de Estado

Eric J. Hobsbawm
Revolucionarios

José M. García Madaria
Teoría de la organización y sociedad contemporánea

Salustiano del Campo y Manuel Navarro
Nuevo análisis de la población española

Los nacionalismos

Ariel

Ariel Ciencia Política

Montserrat Guibernau

Los nacionalismos

Prólogo de
SALVADOR GINER

Editorial Ariel, S.A.
Barcelona

Diseño cubierta: Nacho Soriano

Título original:
Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieht Century
Polity Press, 1996

Traducción de
CARLES SALAZAR

Se agradece a Polity Press el permiso otorgado para la edición en español

1.ª edición: noviembre 1996

ISBN: 84-344-1808-8

Depósito legal: B. 38.957 - 1996

Impreso en España

A la memoria de Ernest Gellner

AGRADECIMIENTOS

Deseo dar las gracias a aquellos que me han apoyado mientras escribía y pensaba este libro. El consejo, apoyo, crítica y estímulo que recibí de Anthony Giddens, que dirigió mi tesis doctoral en la que se basa este libro han sido de un valor inestimable. Ernest Gellner, Salvador Giner, Joan Manuel Guinda, Jonathan Fletcher, Josep Llobera, Francesc Xavier Puig Rovira, Carles Salazar y María del Mar Serrano leyeron partes de los borradores anteriores y me ofrecieron sus comentarios y críticas.

La tesis que inspiró este libro no hubiera podido ser escrita sin la ayuda económica que me proporcionó el King's College (Cambridge) y la CIRIT (Generalitat de Catalunya). Una beca del British Council-La Caixa me permitió ir a Cambridge inicialmente para realizar un curso de máster que se convirtió en la primera etapa de la elaboración de mi tesis doctoral.

LA MODERNIZACIÓN DE LA TRIBU: A MODO DE PRÓLOGO

por Salvador Giner

La movilización de la identidad étnica

La nación es un ente político, cultural y colectivo que se ha ido haciendo cada vez más preocupante para la mente moderna. Lo mismo puede decirse del nacionalismo. En efecto, los tiempos modernos han advenido, en gran medida, para abolir feudos, localismos, tribus y hasta etnias. Y no obstante la presencia de todas estas colectividades y en especial la de la nación, no sólo no ha sufrido erosión alguna, sino que en muchos casos se ha intensificado o se ha hecho virulenta con consecuencias incalculables para la historia contemporánea.

Según los cánones de la concepción progresista del mundo, éste evolucionaría hacia el universalismo, el humanismo, la igualdad, la democracia y la libertad para todos. Nuestros tiempos, sin embargo, han traído también consigo particularismo, nuevas desigualdades, tribalismos, localismos y formas muy intensas y hasta feroces de militancia. Entre estas últimas se cuentan muchos movimientos nacionalistas. Pueden las expresiones nacionalistas obedecer a daños pretéritos o presentes de gran alcance, y de hecho muchos nacionalismos surgen como reacciones o agravios infligidos a un pueblo o etnia. No obstante, ello no significa que la comunidad agraviada aprenda siempre de su experiencia la tolerancia y el perdón. Hay casos en que los nacionalistas caen con creces en los mismos males que su pueblo sufrió anteriormente e inspiran persecuciones indiscriminadas y crueldades sin cuento. Ya antes del genocidio nazi de los judíos europeos durante la segunda guerra mundial sabíamos de los peligros que esconde el fanatismo nacionalista, por muy justas que sean algunas de las reivindicaciones por las que encuentra legitimación entre sus seguidores. Nación y nacionalismo se hallan pues en medio de un vasto, terrible y contradictorio proceso histórico. Son causa y efecto a la vez —víctimas y culpables, si usamos un lenguaje moral— de nuestra peregrina condición contemporánea. Ésta no puede comprenderse sin

tener en cuenta la enorme capacidad del nacionalismo por movilizar a la ciudadanía en una dirección política, económica y cultural que la sitúa, como ente colectivo —y sean cuales sean sus escisiones internas— como centro inviolable, sagrado, del mundo.

El nacionalismo tal vez sea el concepto más resbaladizo con que topa un análisis sereno de la realidad social de hoy. Ya es asaz revelador que al hablar de nación se tenga que hablar también, casi sin evolución de continuidad, de nacionalismo. Y es que la nación no existe más que en función del nacionalismo: las etnias podrán tal vez ser «naciones» en sí, pero lo son plenamente sólo cuando sus miembros cobran conciencia de ellas y se ponen en movimiento para darles sustancia política. Por ello puede decirse que la nación moderna es una invención del nacionalismo, y no al revés. Y también que es un objeto de culto, un ámbito sacro para quienes sienten por ella la reverencia que pide y los sacrificios que, como cualquier otro dios, pide de sus hijos.

El nacionalismo es un estado de conciencia colectiva que afirma la particularidad, los privilegios y derechos específicos de un pueblo. Pueden ser derechos lingüísticos, administrativos, políticos, culturales, económicos, religiosos, o todos a la vez. Es, además, un estado de ánimo colectivo que moviliza o intenta movilizar a un pueblo para la realización de sus anunciados derechos inalienables. Se trata de una movilización que suele engendrar de inmediato una serie de problemas, porque casi siempre ocurre en detrimento de alguien, por ejemplo de potencias u otras naciones dominantes cuando se trata de nacionalismos oprimidos o a ellas subordinados, o bien resulta en daño para aquellos pueblos o naciones que ya sufren opresión por parte de nacionalismos hegemónicos o imperialistas. Además, en el curso del movimiento nacionalista, estas tensiones y problemas se extienden a los indiferentes o a quienes preferirían escabullirse de ellos, tanto cuando son vistos como miembros de la comunidad o Estado opresores como si son entendidos como parte de la nación que se halla real o supuestamente oprimida. Y es que no hay nacionalismo sin una medida de movilización popular y de implicación de la ciudadanía indiferente. Ello es así aún y cuando en sus comienzos, el nacionalismo pueda haber sido creación de unos pocos intelectuales, políticos o ideólogos. Por eso todo nacionalismo es algo populista, aunque no llegue a confundirse del todo con lo que por populismo se entiende normalmente.

El nacionalismo es una pasión trascendente, comunitaria y mística, aunque mundana. Son cualidades que no encuentran identificación con otras dimensiones de la sociedad, pero que éstas pueden explotar. Así gobiernos y Estados apelan al nacionalismo para movilizar y manipular a la ciudadanía tanto para obtener obediencias cotidianas como sacrificios supremos en tiempos de guerra o extrema necesidad pública. En último término el nacionalismo es una pasión inefable y religiosa cuya entidad ensoñada, la nación, es esencialmente tribal. Es una tribu, empero, redefinida y transfigurada por la modernidad.

La consagración de la tribu moderna

El nacionalismo, como la nación moderna a la que va uncido, surgió en el seno de un movimiento histórico general hacia la prosperidad económica, la innovación técnica y la libertad política dentro del marco estatal. (De ahí que se hable tan a menudo de la nación-Estado, cuando las naciones que coincidan en sus fronteras nítidamente con Estados son verdaderas rarezas: lo más frecuente es que una nación predominante controle un Estado, el cual a su vez contenga otras naciones, o bien que en el territorio de un Estado nacional convivan importantes minorías étnicas —naciones a veces— que no pueden asimilarse a la nación predominante.) Si bien ese movimiento histórico general fue en muchos sentidos universalista y nada ajeno al proceso de racionalización de las relaciones humanas característico del triunfo de la secularización como espina dorsal de la civilización occidental, su componente nacionalista es, por definición, particularista. Es un componente que contradice a los demás. El nacionalismo afirma la diferencia, la distinción y el derecho (evidente y nada reprobable) a ser distinto siempre que no se dañe a nadie. Pero lo significativo es que el nacionalismo, bajo ciertas circunstancias, tiende a adueñarse y a tergiversar el universalismo moderno. Ello no es siempre obvio, porque el nacionalismo se presenta como motor y razón altruista (patriótica) de la modernización. La idea predominante es que es menester modernizarse para hacer más grande y poderosa a la propia nación, y no para engrandecer o mejorar la humanidad. (Aunque no falten ocasiones en que la retórica nacionalista, sobre todo en el caso de naciones oprimidas, afirme que su doctrina es esencialmente solidaria con otros pueblos.) Para el nacionalista la humanidad es una noción demasiado abstracta, que en su día prestó buenos servicios a filósofos poco realistas y a arbitristas sin cordura. Aunque las llamadas a la humanidad adornan aún ciertas declaraciones de principios, lo que más resultado da para la movilización popular es la apelación tribal al exquisito y superior particularismo nacional. Además de particularista, el nacionalismo es colectivista porque centra su carga emocional sobre todo un amplio «nosotros» (un yo generalizado) entendido como morada de lo sagrado e inviolable. En resolución, el nacionalismo es una expresión pasional del egoísmo colectivista que caracteriza nuestra era.

El egoísmo colectivista es uno de los fenómenos clave en la vida de nuestras sociedades posburguesas. Es tan intenso como el individualismo. Individualismo y colectivismo son dos polos no siempre mutuamente excluyentes que conviven en tensión en nuestra época. El colectivismo particularista y egoísta adopta varias expresiones que van del gremialismo o corporativismo hasta el nacionalismo mismo. Lo inconveniente es que sobre este último se hace difícil generalizar, pues cada nacionalismo difiere de los demás. Cuando para unos la nación estriba en la pureza racial, para otros depende de una fe religiosa común. Lo que para unos es una cuestión de identidad lingüística es para otros

cuestión de independencia económica. Lo que en unos lugares se justifica por la autonomía de una etnia, en otros exige la subordinación de etnias diversas bajo una unidad política superior. A pesar de todo, se vislumbra un cierto sustrato común a todos los nacionalismos.

Los ligámenes comunitarios son esenciales para la vida humana. Son las relaciones primordiales entre las gentes. El avance de la modernización los ha destruido unas veces y los ha debilitado otras. Ha obligado a los hombres a restablecerlos bajo las condiciones de destribalización impuestas por el Estado, la racionalización, la técnica, los medios de comunicación masiva, la educación universal y la institución política de la ciudadanía que en apariencia nos hace a todos iguales ante la ley. Pero para imponer el poder unificador y homogeneizador del estado moderno se ha usado una lengua imperial oficial, las más de las veces en detrimento de las regionales o nacionales: se ha «rusificado», «castellanizado», «italianizado» (toscanizado) o «anglisizado» pueblos muy dispares y distantes entre sí. O se ha impuesto una ley civil o penal homogénea sobre derechos y legislaciones diversos. O se han creado zonas, provincias y regiones administrativas que no coincidían con el mapa étnico de los países. Con ello la nación-Estado conquistadora o hegemónica ha generado movimientos nacionalistas de revulsión, idénticos a los que a ella misma daban energía. En todos estos casos la exaltación de la propia nación sería en todas partes una reconstrucción de los ligámenes comunitarios y emocionales amenazados o dañados por la expansión del estatalismo, el mercado capitalista así como por el burocratismo y el anonimato que imponen las normas de la vida moderna. Si a todo ello se añade la debilitación de la religión a causa de la secularización, entenderemos cómo surge el nacionalismo como sentimiento que, sin apelar directamente a lo sobrenatural, cumple sus mismas funciones: la nación es concebida como entidad sacra anterior a nosotros en la historia y posterior a nuestra muerte. Es la tierra prometida, el edén común, merecedora del sacrificio supremo: *dulce et decorum est pro patria mori*. Sólo el cínico creerá que no hay valor alguno en estas viejas palabras o que son mera ideología, aunque de ellas la ideología pueda hacer pasto con suma facilidad. La nación sin mártires no existe.

No hay que contraponer, sin embargo, de un modo radical nacionalismo a religión sobrenatural. Algunos nacionalismos occidentales, como el mismo surgido de la Revolución Francesa, así lo hacían, y se presentaban a menudo como anticlericales, o hasta ateos, como hiciera la Revolución Bolchevique. (En tales casos los movimientos revolucionarios crean una religión política como sucedáneo de la trascendental.) Pero otros, como el nacionalismo españolista durante la Guerra Civil y la Dictadura Franquista, o el sionista israelí, o los nacionalismos islámicos, o los que han asolado los Balcanes a fines del siglo XX son nacionalismos esencialmente confesionales en materia de religión. Aunque sí hay, pues, una conexión clara entre modernización y secularidad, por un lado, y nacionalismo, por otro, el resultado concreto puede incorporar perfectamente un credo religioso en el credo nacional. Así ciertos nacionalismos —el polaco, el armenio— son inconcebibles sin sus religiones respectivas.

La ambivalencia del nacionalismo

El nacionalismo reescribe sin cesar la historia e interpreta el presente según su perspectiva. Adapta el pasado a los apremios del presente. Para ser más precisos, cada facción, partido o movimiento nacionalista dentro de una misma etnia, tiene de él su interpretación específica. Muchos tergiversan la historia según sus estrategias y conveniencias de los políticos, ideólogos o grupos de interés que lo suscriben. Inventan símbolos, ceremonias, estandartes, conmemoraciones, o reinventan los antiguos. Con frecuencia —menester es repetirlo— responde todo ello a agravios profundos, verdades históricas indudables y anhelos justos y dignos para la comunidad en la que surge. Es por ello por lo que el nacionalismo es radical e irremisiblemente ambivalente.

La ambivalencia endémica del nacionalismo se extiende en varias direcciones. Por un lado, reivindica un pasado. Por otro, entraña un proyecto futuro de vida en común. Quiere encontrar una solución al imperativo de la modernización. Ésta se ha convertido hoy en obsesión universal, hasta para los países ya modernos que quieren serlo más. Por modernización se entiende tecnificación, opulencia y bienestar generales, pero también engrandecimiento o gloria nacional. Una gloria que no siempre se mide por la conquista de los demás, o la subordinación de sus territorios, sino por cómputos de medallas olímpicas, triunfos artísticos, victorias industriales o comerciales, intervenciones con fuerzas militares expedicionarias en misión de paz, famas y honores para los hijos de la gran tribu, y así sucesivamente. En medio de esa concurrencia mundial —parte esencial, a veces lúdica pero siempre seria, del proceso de mundialización— el nacionalismo no quiere perder una sola brizna de su dimensión misteriosa, única o intransferible. Quiere tradición en el progreso, mito en lo secular, pasión en la tecnocracia, solidaridad en el individualismo, abundancia en la escasez, recursos cuando no los hay, medio ambiente cuando él mismo lo destruye al creer que su territorio pertenece a la nación soberana y no a toda la humanidad.

Cuando se acuñan encantamientos contradictorios se manifiesta el problema de la ambivalencia nacionalista, así como el deseo ferviente de resolverlo. ¿Qué significa, así, «socialismo islámico»? La expresión «nacionalsocialismo», alguien ha observado, la emplearían hoy muchos socialistas y nacionalistas de izquierda si no hubiera sufrido sin remedio el desprestigio en que la sumieron los fascistas alemanes. Por fuerza tiene que ser arduo para todo nacionalista, libre de dudas interiores, aceptar la ambivalencia moral de su pasión y hasta la ambivalencia misma de la nación, a menos que haya aceptado el nacionalismo con una cierta resignación melancólica, como algo im-

puesto a su propio pueblo por la acumulación de agravios pasados y por la persistencia de los presentes.

Nadie puede negar a los pueblos el derecho a montarse su vida política según les plazca. Son pocos, sin embargo, los que reconocen la imposibilidad de que ese ideal pueda conseguirse sin víctimas, ni que las víctimas creen a su vez su propio nacionalismo para defenderse y prevalecer en el combate. Los nacionalistas se nutren de los nacionalismos ajenos. Las naciones son hijas de su confrontación y contraste con otras naciones, entre otras fuerzas que las conforman. Además, las escisiones de la sociedad civil clasista, la fragmentación ideológica contemporánea, las migraciones, las operaciones mediáticas y la prepotencia de los poderes públicos se encargan, cada uno por su lado, de pasar por el cedazo y desvirtuar esa pasión colectiva de identidad nacional. Esas y otras corrientes conducen juntas al nacionalismo por derroteros nuevos, imprevistos por sus profetas primigenios. Lo llevan hacia un mundo en el que, tal vez sea más incongruente, más innecesario, un mundo libre por fin de nacionalismo, aunque tal vez no así de nuevas servidumbres. Aunque es dudoso que quedemos entonces libres de otros lazos identitarios: el sentimiento comunitario es connatural a la mayoría de los mortales. Pero falta recorrer un largo trecho hasta que lleguemos a alcanzar esa condición: la nación y el nacionalismo son esenciales para comprendernos, hoy por hoy, a nosotros mismos.

Nacionalismo y silencio sociológico

La sociología es, entre todas las ciencias sociales, la que en teoría se halla mejor equipada para un análisis fructífero de este fenómeno escurridizo, ambivalente, proteico, pero crucial para explicar la modernidad, que es el nacionalismo. No obstante, y por razones que el libro de la profesora Montserrat Guibernau pone en evidencia, ha tardado demasiado en aportar su sabiduría y destreza a la resolución de los enigmas del nacionalismo. Para hacer justicia a la disciplina hay que apresurarse a decir que algunos de sus primeros clásicos —la obra de Ferdinand Tönnies, *Comunidad y asociación*, de 1887, es aquí referencia obligada del nacionalismo. Lo cierto, sin embargo, es que sólo hacia los años sesenta del siglo XX, y luego en los decenios que les siguieron, se constituyó una corriente sociológica sustancial de estudios rigurosos sobre el nacionalismo.

Pero esta afirmación, en apariencia justa, oculta un hecho insólito y, a mi juicio, ignorado por no pocos conocedores del tema nacionalista: desde el mismo Tönnies en adelante, e incluyendo a varios otros grandes sociólogos modernos, como lo fueron Marx, Weber y Durkheim, existen aportaciones cruciales generadas desde la propia sociología para el análisis y teorización del fenómeno nacional, así como del nacionalista. Tales aportaciones aparecen unas veces en forma de hipótesis más o menos explícitas y otras como materiales im-

portantes o muy sugestivos con los que consolidar nuestras interpretaciones del nacionalismo. La reconstrucción teórica del tratamiento sociológico tradicional (a veces implícito) del fenómeno nacionalista es una de las tareas que más distinguen al presente estudio de Montserrat Guibernau. Se trata, para empezar, de una reconstrucción que se pregunta, además, por qué esta fuerza fundamental de la modernidad que es el nacionalismo sufrió durante tanto tiempo una relegación a un segundo plano, dentro de la imaginación sociológica. Un aparente segundo plano que, como demuestra el estudio, no significa que lo conseguido pueda ignorarse. Al contrario.

El silencio (o el enfoque oblicuo) que sufrió el nacionalismo por parte de la ciencia social en general vino a ser sustituido, más tarde, por una considerable popularidad del tema entre quienes la practican. A partir del estudio de Elie Kedouri de 1960, *Nationalism*, hasta hoy, el desarrollo de los estudios sobre nacionalismo ha sido espectacular. Es por ello cada vez más difícil saludar la llegada de aportaciones realmente nuevas, que posean el frescor de las hipótesis plausibles y de los argumentos convincentes. Hitos como los representados por el estudio de Miroslav Hroch, en checo (de 1969, dado a conocer en inglés en 1985) sobre los grupos patrióticos —noruegos, fineses, bohemios— de las naciones menores europeas, o por la aportación de Ernest Gellner, son cada vez más excepcionales. Por eso constituye un placer poder sumergirse en un estudio tan lúcido, innovador y bien elaborado como el que me cabe el placer de prologar ahora, con estas reflexiones. (Ya me cupo antes el de leerlo en Cambridge, en compañía del malogrado Ernest Gellner, así como en la de Anthony Giddens, por razones de académica obligación: una obligación que, en aquella ocasión, coincidió con la devoción.) El amable lector que haya prestado atención a mis observaciones precedentes sobre las ambivalencias del nacionalismo, sobre los procesos neotribales y de sacralización de lo colectivo mundano que representa y, sobre todo, sobre la cuasi intratabilidad del tema, comprenderá, cuando haya dado cima al libro de Montserrat Guibernau, hasta qué punto ha conseguido poner orden y echar luz en este difícil terreno.

Tras codificar y sistematizar lo que yo llamaría herencia implícita de la teoría clásica y de dar una explicación del porqué de la «ignorancia sociológica» del nacionalismo, Montserrat Guibernau se adentra por los temas claves de lo que representa, sobre todo por la relación que el nacionalismo establece entre ciudadanía y soberanía popular, entre comunidad de ciudadanos y comunidad étnica. Su exploración de los factores modernizadores —la educación formal puesta en vigor por cada Estado— aclara cómo se gestó el nacionalismo en muchos lugares, siempre como la entidad simbólica compartida pero nunca inocente de la acción de agentes adoctrinadores interesados. Sendas excursiones por el mundo atroz de sus aberraciones racistas, sexistas o fascistas echan luz sobre sus manifestaciones más serenas o por lo menos moralmente justificables. Tras dos

consideraciones paralelas entre los Estados sin nación y las naciones sin Estado, la autora culmina la obra en el marco que más, hoy, puede interesar: el de los procesos de mundialización que, en vez de menoscabar, en tantos casos exacerban los sentimientos nacionales.

No debe ser casualidad que tres españoles académicamente vinculados a la Gran Bretaña —Josep Ramon Llobera con su *Dios de la modernidad*, Luis Moreno con su *Escocia, razón y pasión*, y la misma Montserrat Guibernau— acaben de realizar aportaciones tan sustanciales a los estudios contemporáneos sobre nacionalismo. La última, autora de este estupendo libro, es actualmente investigadora en el Centro para el Estudio de las Relaciones Étnicas, de la Universidad de Warwick, tras haberse doctorado en la de Cambridge. Ha realizado varios estudios sobre nacionalismo (en especial el del caso catalán) e inició su vida académica con un libro monográfico importante sobre el pensamiento sociológico de Raymond Aron. Gracias a ellos, así como a los trabajos realizados por otros colegas de este país, poseemos en estos momentos un acervo original y muy descollante en torno a un asunto que, ciertamente, no puede sernos ajeno, precisamente a los españoles, cuya historia tanto ha tenido que ver con las pasiones y las razones de lo nacional. Las páginas que siguen no pueden ser soslayadas por quienes sientan la urgencia de entender el nacionalismo, así como la de vislumbrar lo que pueda depararnos el porvenir.

Nota bibliográfica

La bibliografía disponible en castellano es ya considerable. Una parte sustancial se halla al final de este libro. Me permito añadir aquí, por alusiones, como suele decirse, en mi propio ensayo introductorio, algunas referencias. El libro compilado por Alfonso Pérez Agote, *Sociología del nacionalismo* (Universidad del País Vasco, 1989) contiene las ponencias presentadas al Congreso Mundial Vasco de 1985 y representa una buena visión general de las aportaciones españolas al tema y Gonzalo Herranz de Rafael en *La vigencia del nacionalismo* (Madrid, CIS, 1992) suministra una sugestiva visión de conjunto del tema. También, por lo que se refiere a las comunidades étnicas y nacionales hispanas, es interesante el de F. Hernández y F. Mercadé, compiladores, *Estructuras sociales y cuestión nacional en España* (Editorial Ariel, 1986). El estudio mencionado de Luis Moreno es *Escocia, razón y pasión* (Madrid, CSIC, 1995) y el de Josep Ramon Llobera es *El dios de la modernidad: el desarrollo del nacionalismo en la Europa occidental* (Barcelona, Anagrama, 1996). Hay traduciones al castellano de la notable selección compilada por Leonard Tivey, *El estado nación* (Barcelona, Península, 1981) y de los libros de Ernest Gellner *Naciones y nacionalismo* y *Encuentros con el nacionalismo* (ambos Madrid, Alianza Editorial, 1994 y 1995), así como del de Anthony Smith, *Las teorías del nacionalismo* (Barcelona, Península, 1978). La edición castellana del clásico de Ferdinand Tönnies es *Comunidad y asociación* (Barcelona, Península, 1979).

INTRODUCCIÓN

El nacionalismo surge hoy por doquier de modo inesperado y potente. El renacimiento del nacionalismo en Europa oriental ha encendido los sentimientos nacionalistas en distintas zonas del mundo. En la Europa occidental el nacionalismo adquiere una relevancia especial ya que la fuerza integradora de la Unión Europea contrasta vivamente con los sentimientos nacionalistas de las minorías nacionales incluidas en los estados-nación europeos. El papel de la Unión Europea en relación a las aspiraciones políticas y culturales de las minorías étnicas plantea la cuestión de si estas minorías serán capaces de desarrollar y reforzar sus identidades dentro de una nueva Europa o, por el contrario, la génesis de una identidad europea va a erosionar el particularismo y la diferencia.

Podemos distinguir tres aproximaciones explicativas al nacionalismo. La primera, que voy a llamar esencialista, se centra en el carácter inmutable de la nación. La segunda y la tercera, que son aproximaciones teóricas más abstractas, suponen una investigación más profunda que intenta descubrir la realidad subyacente responsable de la existencia del nacionalismo. La demanda de modernización, el desarrollo de nuevas pautas de comunicación y el énfasis en los factores económicos son elementos en los que se basa la segunda aproximación. La tercera desarrolla las teorías psicológicas que hacen referencia a la necesidad de los individuos de pertenecer a una colectividad con la que puedan identificarse.

La concepción esencialista no contiene en realidad una teoría del nacionalismo, sino que se trata de una interpretación que aparece a menudo incorporada en los mismos símbolos nacionalistas. Proviene del romanticismo y de autores como Herder. Considera la nación como una entidad natural, quasi eterna, creada por Dios. Un lenguaje y una cultura particulares materializan el papel que cada nación debe desarrollar en la historia. Se acentúan los aspectos ideales y

emocionales de la comunidad antes que sus dimensiones económicas, sociales y políticas.

La segunda aproximación considera el nacionalismo como ideología íntimamente ligada a la modernización. Gellner nos ofrece el análisis más sofisticado del nacionalismo dentro de este marco. A su parecer, las economías de los estados industrializados requieren una cultura elevada *(high culture)* común capaz de homogeneizar a una población alfabetizada a través de un sistema educativo controlado por el estado. «El hombre industrial —escribe Gellner— puede compararse con una especie artificialmente producida y criada que ya no puede respirar en una atmósfera natural, sino que sólo puede sobrevivir y funcionar eficazmente en un aire o medio nuevo, especialmente elaborado y mantenido artificialmente... Requiere de una planta especializada. El nombre de esta planta es un sistema educativo y de comunicaciones nacional. Su único mantenedor y protector eficaz es el estado.»[1]

Deutsch se centra en el desarrollo de las comunicaciones intraestatales como factor que conduce a la creación de una identidad moral y política común. Según este autor: «en las luchas sociales y políticas de la edad moderna, la nacionalidad significa la alienación de un gran número de individuos de las clases media y baja conectados con centros regionales y grupos sociales dirigentes mediante canales de comunicación social e intercambio económico, tanto indirectamente de conexión a conexión como directamente con el centro».[2]

Kedourie se refiere al nacionalismo como doctrina formada por un complejo de ideas interrelacionadas sobre el individuo, la sociedad y la política, y acentúa el papel de los intelectuales occidentales en su creación. Para él, «los inventores de la doctrina intentaron demostrar que las naciones son divisiones obvias y naturales de la raza humana, apelando a la historia, la antropología y la lingüística. Pero el intento fracasa puesto que, sea cual fuere la doctrina etnológica o filológica del momento, no hay ninguna razón convincente que explique por qué el mero hecho de hablar una misma lengua o pertenecer a una misma raza, por sí mismo, debe dar derecho a un pueblo a disfrutar de un gobierno exclusivamente propio».[3]

La explicación economicista surge principalmente, aunque no de forma exclusiva, de los análisis marxistas de la cuestión nacional. El estudio más lúcido y reciente del nacionalismo desde una perspectiva marxista corresponde a Nairn. En su opinión, el nacionalismo surge como producto de un desarrollo desigual de las distintas zonas incluidas en el marco de la economía capitalista mundial. Nairn se refiere al nacionalismo como consecuencia de la expansión del capitalismo: «A medida que el capitalismo se extendía, y aplastaba las viejas formaciones sociales que lo rodeaban, éstas tendían a quebrarse siguiendo las líneas de fractura que contenían en su interior. Constituye una verdad elemental que esas líneas eran casi siempre las de la nacionalidad (aunque, en algunos casos bien conocidos, divisiones religiosas profundamente enraizadas podían realizar la misma función).»[4]

La tercera aproximación se centra en el análisis del significado de la identidad nacional y el surgimiento de la conciencia nacional. Smith y Anderson son sus máximos exponentes. Smith acentúa la importancia de la identidad nacional como el factor más pertinaz e influyente de las identidades culturales colectivas de la actualidad. Según él, «la necesidad de una inmortalidad y dignidad colectivas, el poder de la etno-historia, el papel de las nuevas estructuras de clase y el dominio de los sistemas interestatales en el mundo moderno, aseguran la continuidad de la identidad nacional en la dirección de las lealtades humanas por mucho tiempo, aun cuando otras formas de identidad colectiva de gran escala pero menos firmes surgen al lado de las nacionales».[5]

Anderson define la nación como una «comunidad imaginada», limitada, soberana y digna de sacrificios. «El nacionalismo —escribe— debe entenderse colocándolo al lado no de ideologías políticas que se asumen autoconscientemente, sino de los amplios sistemas culturales que lo precedieron y de los cuales —y también contra los cuales— surgió.» Anderson apunta la importancia del surgimiento de la palabra impresa como base del desarrollo del auge nacional.[6]

Si bien estos análisis contribuyen de forma significativa a una mejor comprensión del nacionalismo, es necesario destacar que cada una de estas teorías presenta importantes deficiencias en lo que se refiere a la explicación de la trascendencia de este fenómeno contemporáneo. Considero el nacionalismo como una ideología estrechamente relacionada con la emergencia y consolidación del estado-nación, y que aparece ligada a las ideas sobre la soberanía popular y la democracia engendradas en torno a las Revoluciones francesa y americana. La naturaleza fragmentaria de las aproximaciones actuales al nacionalismo proviene de su incapacidad para combinar sus dos atributos fundamentales: el carácter político del nacionalismo en tanto que ideología según la cual estado y nación deben ser congruentes; y su habilidad como generador de identidad para individuos conscientes de formar un grupo basado en una comunidad de cultura, pasado, proyecto para el futuro y apego a un territorio concreto. La fuerza del nacionalismo emana de su aptitud para engendrar sentimientos de pertenencia a una comunidad particular. Los símbolos y los rituales

juegan un papel clave en la emergencia y desarrollo de un sentimiento de solidaridad entre los miembros de un grupo.

Cuestiones centrales y estructura

A la luz de tales observaciones, este libro se propone tres tareas fundamentales. Primera, estudiar las implicaciones de la ausencia de un análisis sistemático del nacionalismo en la teoría social clásica. Entre las razones que explican esta carencia podemos citar: las dificultades metodológicas para definir, clasificar y explicar el nacionalismo; los intereses teóricos que generó el origen europeo de la sociología; y su perspectiva eurocéntrica.[7] La sociología, como ha observado Smith, surgió en países con un sentido de la nacionalidad firmemente enraizado, claramente definido y dominante en el seno del aparato del estado y del sistema político.

Segunda, establecer una distinción entre «nacionalismo de estado» y nacionalismo en «naciones sin estado» e investigar cómo las diferencias en el acceso al poder y a los recursos afectan el desarrollo del nacionalismo en ambos casos. En el contexto de esta discusión me centraré en aspectos del nacionalismo normalmente poco tratados y plantearé que la distinción entre el nacionalismo clásico (de estado) y el de las naciones sin estado es básica para la comprensión de los problemas de legitimidad que provienen de la aplicación de las ideas sobre soberanía popular y democracia en el mundo contemporáneo.

Tercera, explorar lo que defino como «la cara oscura» del nacionalismo. En ciertos casos, el nacionalismo se emplea en conexión con la xenofobia, el racismo, el fascismo y todo tipo de comportamiento violento contra «los otros». En otras ocasiones se refiere a la aspiración legítima de los pueblos que desean mantener y desarrollar su cultura y reivindican el derecho a la autodeterminación. La extrema complejidad del nacionalismo deriva de los múltiples significados que le pueden ser atribuidos.

En el primer capítulo, la teoría del nacionalismo y del estado-nación aparece relacionada con sus orígenes en la teoría social clásica, a través del estudio de la obra de Treitschke, Marx, Durkheim y Weber. El objetivo es explicar por qué los tres últimos no acertaron a predecir la magnitud que adquiriría el nacionalismo en el siglo XX. A pesar de que Weber y Treitschke fueron nacionalistas, ¿por qué no construyeron una teoría del nacionalismo? Creo que existen razones suficientes para justificar la selección de estos autores de entre otros muchos pertenecientes al primer período de desarrollo del pensamiento social y que también podían haber sido elegidos. Marx, Durkheim y Weber influyeron decisivamente en la evolución posterior de la teoría social, por consiguiente, he preferido concentrarme en su trabajo antes que tratar de forma superficial un mayor número de pensadores. El análisis de estos autores no se centra *únicamente* en la cuestión de por qué ninguno de ellos elaboró una interpretación sistemática del nacionalismo. Todos estos pensadores, incluyendo a Treitschke, contribuyeron al análisis del estado moderno; y una visión del estado es necesaria para comprender el carácter del estado-nación como forma organizativa específica. En lo que a este aspecto se refiere, es posible utilizar sus teorías de manera más directa. De hecho, la mayor parte de los estudios actuales sobre el estado los citan como fuente de inspiración.

El segundo y tercer capítulos intentan compensar la ausencia de un tratamiento sistemático del nacionalismo en la teoría social clásica y responder a dos cuestiones básicas: ¿cuál es la relación entre el nacionalismo y el estado-nación?, y ¿cuáles son las conexiones entre el nacionalismo, la cultura y la identidad? En este contexto se analiza el carácter político del nacionalismo y su relación con los conceptos de legitimidad, ciudadanía e ideología. A continuación se estudia la creación y desarrollo de la identidad nacional y su relación con la cultura. Aquí se plantea que la difusión actual del nacionalismo no sólo se debe a la existencia de una brecha entre los procesos políticos y los culturales, sino que también responde a la debilitación o retraimiento de otros criterios de pertenencia a un grupo (como la clase social). Mi tesis es que la solidaridad nacional obedece a una necesidad de identidad de naturaleza eminentemente simbólica, en la medida en que proporciona raíces basadas en una cultura y un pasado comunes, al tiempo que ofrece un proyecto para el futuro.

El cuarto capítulo estudia la asociación de un cierto tipo de nacionalismo con el racismo y se centra en el uso del nacionalismo en el discurso fascista. En estos casos la relación entre «los de dentro» y «los de fuera» se caracteriza por un rechazo y hostilidad que, en muchas ocasiones, conduce a la violencia. La supremacía de un grupo por encima de los demás, la preeminencia del liderazgo, el papel del género y la enorme capacidad de movilizar grandes poblaciones son algunos de los aspectos del fascismo que se analizan en este capítulo.

En el capítulo quinto subrayo de nuevo la especificidad del nacionalismo de las naciones sin estado en comparación con el del estado-nación. Se examinan los diferentes escenarios políticos en los que se encuentran las naciones sin estado, estudiando los procesos que conducen al surgimiento de la «conciencia nacional». Este capítulo procede seguidamente a investigar las estrategias que usan las minorías nacionales para sobrevivir a la represión y resistir las políticas homo-

geneizadoras a menudo empleadas por el estado. También analiza las opciones que se presentan a las minorías nacionales que deben elegir entre la lucha por la independencia, y dar lugar así a una posible reconfiguración del sistema estatal, o la permanencia dentro de grandes estados en los que se garantice una coexistencia pacífica, una representatividad adecuada y un nivel de autonomía satisfactorio.

El capítulo sexto considera el surgimiento del nacionalismo en los países del Tercer Mundo y se centra en el caso africano. Este capítulo contiene un estudio del papel jugado por el nacionalismo como movimiento de liberación en la lucha por la independencia durante la era colonial, y también adelanta un análisis de los nuevos usos y contenidos del nacionalismo una vez se ha conseguido la independencia.

El último capítulo trata del impacto de la modernidad y la globalización en el nacionalismo contemporáneo. Aquí, la discusión sobre las posibilidades de la emergencia de una «identidad global» lleva a la consideración del nacionalismo como reacción «local» a la globalización. Un elemento adicional que se tiene en cuenta es la reciente expansión del fundamentalismo islámico en tanto que movimiento hostil a la visión occidental de la modernidad y que mantiene una relación dialéctica con la globalización.

Para empezar, vuelvo otra vez a la discusión del nacionalismo en la teoría social clásica. Las ideas de Treitschke nos proporcionan un punto de partida apropiado, dada su influencia en Durkheim y Weber, aunque ambos, particularmente Durkheim, criticaron duramente sus opiniones. Treitschke no puede ser considerado como un destacado sociólogo, a pesar de la enorme influencia que tuvo en la Alemania de su tiempo. Sus ideas suenan hoy arcaicas —un indicador de los cambios registrados desde su formulación— pero tuvieron una importancia clave como punto de referencia en lo que concierne a la posterior teorización del estado, la nación y el nacionalismo en el pensamiento social clásico.

CAPÍTULO 1

EL NACIONALISMO EN LA TEORÍA SOCIAL CLÁSICA

Heinrich von Treitschke

EL ESTADO

Treitschke define el estado como «el pueblo legalmente unido como poder independiente» y entiende por pueblo «un número plural de familias que viven permanentemente unidas».[1] Considera que el estado está siempre por encima de los individuos y le otorga frente a ellos el derecho a la omnipotencia. El estado es el poder. El poder del estado se ejerce de dos maneras fundamentales.

Primera, el estado es el «agente supremo de moralización y humanización». No existe ninguna ley moral para el estado. Antes bien, es el propio estado el que establece la ley en su propio dominio y requiere la obediencia leal de los individuos. El estado no tiene ningún compromiso. No hay ninguna autoridad por encima de él. Cada nación poseerá un código especial de moralidad en función de las necesidades particulares del estado y de las diferentes características de sus ciudadanos. De modo que el estado es una comunidad moral; ésta es una de las ideas que Treitschke deriva de Aristóteles.

Segunda, el estado ejerce su poder a través de la guerra. Treitschke define el estado como la única entidad capaz de mantener el monopolio de la violencia, cuando escribe: «el derecho a las armas distingue al estado de cualquier otra forma de vida corporativa».[2] El estado se funda en la posesión de un territorio.[3] Como veremos, territorio y violencia son dos elementos cruciales que Weber incorporaría más tarde a su propia definición del estado. Treitschke reconoce que los tratados internacionales pueden ciertamente proliferar, pero considera imposible la creación de un tribunal de naciones acatado por todos. El recurso a las armas continuará siendo válido hasta el fin de la historia y en esto radica el carácter sagrado de la guerra,[4] que él

considera como una de las actividades normales de las naciones: «La grandeza de la historia se encuentra en el conflicto perpetuo entre las naciones, y es simplemente ingenuo desear suprimir su rivalidad».[5] Treitschke predice que las guerras disminuirán y se acortarán, pero, en su opinión, sería erróneo deducir su total desaparición.[6] Ni pronostica, ni desea, un futuro pacífico para la humanidad. Para él:

> La guerra es la ciencia política por excelencia. Una y otra vez se ha demostrado que únicamente en la guerra un pueblo se convierte propiamente en un pueblo. Sólo en la realización común de actos heroicos en beneficio de la patria una nación consigue su unidad verdadera y espiritual.[7]

Según el propio Treitschke: «La guerra es una medicina severa para remediar la desunión nacional y la decadencia del patriotismo»,[8] y añade: «el idealismo político exige la guerra».[9] La guerra realiza tres funciones básicas: resuelve los conflictos que «deben» surgir entre estados independientes, pone remedio a la desunión nacional y constituye un instrumento para crear nuevos estados. Treitschke subraya que si un estado pierde su independencia, deja de existir como tal. En consecuencia, las principales tareas del estado que derivan directamente de su poder influyen en la administración de la justicia, la creación de una ley moral, y el ejercicio de la guerra. Para manifestar su poder, el estado debe poseer recursos materiales suficientes que le permitan autodefenderse y mantener la soberanía absoluta.

La relación entre el individuo y el estado viene determinada por la superioridad que Treitschke atribuye a este último. Siguiendo a Aristóteles, el pensador alemán plantea que los intereses de la comunidad están por encima de los del individuo:

> El individuo debe olvidar su propio ego y sentirse miembro del todo; debe reconocer el carácter insignificante de su existencia en comparación con el bienestar general...[10] El individuo debe sacrificarse por una comunidad más elevada de la cual es miembro; pero el estado es en sí mismo lo más alto en la comunidad externa de los hombres.[11]

Treitschke exige una entrega absoluta del individuo al estado y no contempla la posibilidad de revolución o ni siquiera de desacuerdo: «el individuo debe sentirse miembro de su estado, y en cuanto tal debe tener el coraje de asumir los errores del mismo».[12] Afirma que «los estados no surgen de la soberanía del pueblo, sino que se crean en contra de la voluntad del pueblo; el estado es el poder de la raza más fuerte que consigue establecerse».[13] No obstante, la dimensión del individuo no se agota en su calidad de miembro del estado; Treitschke reconoce la existencia de un «alma individual e inmortal en cada hombre» pero limita la libertad humana «al derecho a pensar libremente lo que concierne a Dios y a lo divino». Aun así, declara que no es práctico para el estado tolerar religiones diferentes puesto que «la unidad del estado es imposible si sus sujetos están divididos entre religiones radicalmente distintas».[14]

En la obra de Treitschke encontramos, por tanto, una idea generalizada del estado como entidad suprema gobernada «no por las emociones, sino por el cálculo, por una experiencia clara del mundo».[15] El estado «protege y envuelve la vida del pueblo, regulándola externamente en todas direcciones».[16]

Sobre la unificación alemana

La postura de Treitschke sobre la unificación alemana se expone esencialmente en *Bundesstaat und Einheitsstaat* (1864). En su opinión, el imperio alemán se basa en la existencia de un estado dominante, Prusia, y pronostica la creación de una «Gran Alemania» bajo el liderazgo prusiano. A fin de conseguir este objetivo, Prusia debe conquistar los estados más pequeños y anexionarlos. El maquiavelismo de Treitschke es evidente puesto que tanto él como Maquiavelo están de acuerdo en que los intereses de la nación deben estar por encima de las obligaciones ordinarias del derecho y la moral. Hay sin embargo una diferencia entre ellos; mientras Maquiavelo no tiene ninguna esperanza en las dinastías establecidas y busca un príncipe «que empezará desde el principio» (César Borgia), Treitschke ve en los Hohenzollern una monarquía que en poco tiempo puede ser lo suficientemente fuerte para conducir el proceso de unificación alemana. Treitschke escribe: «Me doy cuenta de que para Alemania sólo hay una esperanza de salvación, a saber, una monarquía unida e indivisible [...] Prusia, por tanto, no tiene elección. Debe triunfar con la ayuda del pueblo alemán.»[17]

Treitschke analiza tres posibilidades diferentes para la unificación alemana: *Staatenbund, Bundesstaat* y *Einheitsstaat*. La primera hace referencia a la fundación de una Confederación de Estados Alemanes cuyo objetivo sería la defensa mutua y que no contaría con instituciones centrales, dejando así intacta la soberanía de cada estado. La *Bundesstaat* implicaría la creación de una institución análoga a la de los Estados Unidos de América, con poderes ejecutivos, legislativos y judiciales centrales. El gobierno central sería superior al de los estados integrantes y tendría una constitución inflexible. Esta opción fue rechazada por Treitschke, pero fue la que finalmente se impuso en la

constitución del imperio alemán. Por último, Treitschke presentó la *Einheitsstaat* como la «única alternativa viable», ésta suponía la aniquilación de los gobiernos de los estados alemanes más pequeños y el establecimiento de un estado unitario que debería adoptar la forma de una gran Prusia. En 1864 escribió:

> Cada prusiano tiene que considerar de justicia que las mejores instituciones políticas se extiendan al resto de Alemania; y cada no prusiano razonable tiene que regocijarse en el hecho de que Prusia haya honrado el nombre de Alemania una vez más. Las condiciones son tales que la voluntad del Imperio no puede ser otra, a fin de cuentas, que la voluntad del estado prusiano.[18]

La relevancia de Treitschke se basa en su condición como una de las figuras más influyentes de su tiempo y del fuerte impacto de sus ideas en la obra de Weber y Durkheim. Las teorías que defendió en sus escritos y que expuso con extrema claridad en sus famosas y concurridas clases, influyeron en dos generaciones de académicos alemanes: los que presenciaron la unificación de Alemania y los que concibieron la formación de la República de Weimar.

Vamos a considerar ahora las opiniones de Treitschke sobre el nacionalismo, que él analiza esencialmente bajo la rúbrica de patriotismo.

Sobre el nacionalismo

Para Treitschke, «el patriotismo genuino es la conciencia de la cooperación con el cuerpo político, de estar arraigado en hazañas ancestrales y de transmitirlas a los descendientes».[19] Apela a un pasado histórico compartido como una de las características constituyentes del patriotismo. Conciencia y cooperación son palabras clave para comprender su concepción. «Ser consciente de» significa «darse cuenta de» y en el contexto del patriotismo esto significa que los individuos «saben» que son, y «son conscientes de» ser, miembros de una comunidad determinada. No se trata meramente de «vivir en» un estado particular; los individuos deben ser «conscientes de pertenecer a» un grupo particular. El patriotismo requiere una participación activa. Treitschke escribe sobre la conciencia «de cooperación». Éste es un concepto básico dentro de la estructura de su pensamiento, puesto que establece que los individuos no son simplemente miembros de una comunidad, sino que están implicados en el desarrollo de un proceso. Son los administradores de esa otra característica constituyente del patriotismo a la que él apela, su pasado común. Esta relación entre el individuo y el estado proporciona la base para las afirmaciones cuasi religiosas que encontramos en su análisis del honor nacional:

> El alto ideal moral del honor nacional es aquí un factor que se transmite de una generación a otra, que encierra algo positivamente sagrado, y que obliga al individuo a sacrificarse por él. Este ideal está por encima de todo precio y no puede ser reducido a libras, chelines y peniques.[20]

Treitschke identifica dos potentes fuerzas que actúan en la historia: la tendencia de todo estado a homogeneizar a su población, en su lengua y en sus modales, reduciéndola a una única unidad; y el impulso de toda nacionalidad vigorosa a construir su propio estado.[21] Si a esto añadimos que para él la nación y el estado deberían coincidir, es fácil comprender por qué pensaba que Prusia tendría que ser el «agente unificador» al que todos los demás estados deben unirse a fin de crear una Gran Alemania. Treitschke escribe: «sólo las naciones valerosas tienen asegurada la existencia, el futuro, el desarrollo; las naciones cobardes terminan en el paredón, y con justicia».[22]

Treitschke subraya que «la unidad del estado debe estar basada en la nacionalidad. El vínculo legal debe sentirse al mismo tiempo como un vínculo natural de relación de sangre, ya sea una relación de sangre real o imaginaria (puesto que en este punto las naciones viven en los equívocos más extraordinarios)».[23] En su opinión, el patriotismo es la conciencia de estar enraizado en hazañas ancestrales. Sin embargo, reconoce que «la nacionalidad no es algo permanente y establecido».[24] Al hablar del nacionalismo y del patriotismo, se centra básicamente en estados-nación grandes y poderosos. Treitschke señala que «el gran estado tiene la capacidad noble [...] Sólo en los grandes estados puede desarrollarse ese genuino orgullo nacional que es el signo de la eficacia moral de una nación». No se refiere únicamente a la «grandeza» moral de los grandes estados, sino que también les atribuye la supremacía cultural: «Todas las verdaderas obras maestras de la poesía y del arte crecieron sobre la tierra de las grandes nacionalidades.»[25] Debemos tener en cuenta que para Treitschke, «*Staat ist Macht*», y un estado más grande significa un estado más poderoso. Descarta el hecho que un estado grande no tiene por qué ser necesariamente un estado «más noble» o «culturalmente superior». Treitschke da por sentado que los estados más grandes tienen el poder de imponer su propia forma de pensar, de presentarse como «estados superiores», y de promover su arte y su cultura. Sin embargo, como historiador era consciente del auge y la decadencia de los estados a lo largo de la historia. Esto le llevó a considerar la posibilidad del éxito para las na-

cionalidades pequeñas: «Las naciones son algo vivo y en crecimiento. Nadie puede decir con absoluta certeza cuándo las pequeñas nacionalidades van a decaer internamente y marchitarse, o cuándo, por otra parte, van a hacer gala de una energía vital inesperada.»[26]

Según Treitschke, la superioridad de la cultura occidental resulta de la existencia de «masas etnológicas compactas más grandes, mientras que el este es el lugar clásico para los fragmentos de naciones».[27] Describe el siglo XIX como un período en el que «un hombre se piensa a sí mismo primero como alemán o francés, o cualquiera que sea su nacionalidad, y sólo en segundo lugar como miembro del conjunto de la raza humana».[28] En su opinión, la explosión del nacionalismo de su tiempo suponía un «rechazo natural al imperio mundial de Napoleón. El desgraciado intento de transformar la multiplicidad de la vida europea en la árida uniformidad de una soberanía universal ha dado lugar a la supremacía exclusiva de la nacionalidad como idea política dominante. El cosmopolitismo ha retrocedido demasiado».[29] Treitschke continúa:

> La idea de un estado mundial es odiosa; el ideal de un estado que contenga toda la humanidad no es un ideal en absoluto [...] el contenido global de la civilización no puede realizarse en un único estado [...] Todos los pueblos, al igual que todos los hombres individuales, son unilaterales, pero en la misma plenitud de esta unilateralidad se encuentra la riqueza de la raza humana. Cada pueblo tiene por tanto el derecho a creer que ciertos poderes de la razón divina se manifiestan en él en su máxima intensidad.[30]

Para confirmar este argumento Treitschke observa que «cada nación se sobreestima a sí misma» y, aun más importante, que «sin este sentimiento de sí misma, *la nación* carecería también de la conciencia de ser una comunidad».[31] Pero ¿cuál será el futuro del nacionalismo en un mundo en el que, por primera vez en la historia, es posible hablar de una cultura mundial? Una respuesta corriente a este tipo de cuestión consiste en intentar demostrar que las particularidades nacionales desaparecerán en favor de una cultura más general y global. Treitschke aborda este debate de modo diferente, planteando que:

> La idea de que una cultura universalmente extendida finalmente desplazará las costumbres nacionales y las sustituirá por costumbres para toda la humanidad, transformando el mundo en una especie de picadillo primitivo universal, se ha convertido en un concepto común [...] Si una nación tiene el poder de preservarse a sí misma y a su nacionalidad a través de la despiadada lucha racial de la historia, cualquier progreso en la civilización no hará más que desarrollar con mayor fuerza sus peculiaridades nacionales más profundas.[32]

El poder es un tema constante en el pensamiento de Treitschke. Pero en términos prácticos, ¿qué significa exactamente que la nación «tenga el poder de preservarse a sí misma»? ¿Hasta qué punto le es posible a una nación preservarse a sí misma en un mundo en el que los procesos de globalización se hacen más y más apremiantes? ¿Afirmar que «sólo» las naciones poderosas serán capaces de preservar sus «peculiaridades nacionales» significa que sólo unas pocas naciones se «preservarán a sí mismas», mientras que el resto serán plenamente absorbidas o por lo menos «culturalmente asimiladas» por sus vecinas más poderosas? De momento dejaré abiertos estos interrogantes para retornar a ellos más adelante al analizar la relación entre nacionalismo y globalización.

Karl Marx

Nacionalismo y burguesía

En el *Manifiesto comunista*, Marx describe la historia de la humanidad en términos de la lucha de clases: «Hombre libre y esclavo, patricio y plebeyo, señor y siervo, maestro y operario, en una palabra, opresor y oprimido, han permanecido en constante oposición.»[33] La lucha de «opresores y oprimidos» concluye, o bien en una reconstitución revolucionaria de la sociedad —en la que, antes del socialismo, los «oprimidos» se convierten en «opresores»—, o en la ruina común de las clases contendientes. La sociedad contemporánea está dividida en dos grandes clases enfrentadas directamente una con otra: la burguesía y el proletariado. Para Marx, las clases sociales son los actores legítimos del proceso histórico. Los desarrollos locales y nacionales forman tan sólo una parte de dicho proceso, y una parte ciertamente insignificante, a no ser que una nación se encuentre a la cabeza del progreso de la humanidad en un determinado punto de inflexión en la historia mundial. Ésta es una cuestión fundamental para comprender por qué Marx presta tan poca atención al nacionalismo. Para él, naciones, estados y ciudades deben ser estudiadas y evaluadas dentro del contexto y desde la perspectiva del lugar que ocupan en las relaciones de clase y en la lucha de clases que se desarrolla a escala global.

Marx considera el nacionalismo como una expresión de los intereses de la burguesía. Pero, como ha puntualizado correctamente Bloom, «la "patria" burguesa no hace referencia a las potencialidades

de un país para el progreso o a la nación considerada democráticamente, sino al agregado de instituciones, costumbres, leyes e ideas que santifican el derecho a la propiedad a una escala considerable».[34] Marx escribe: «La burguesía asumió convenientemente que la "nación" consistía únicamente en los capitalistas. El país era por tanto "suyo".»[35] Él consideró burguesas las reivindicaciones nacionalistas que tenían por objeto la creación de una Alemania unida como producto de los treinta y ocho estados existentes. En su *Contribución a la crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel*, Marx denuncia el atraso de Alemania como hecho fundamental; para él, este atraso se revelaba en la miseria de las aspiraciones políticas de la burguesía alemana y en su talante intelectual. Consideraba que Francia y Gran Bretaña se encontraban en un estadio de desarrollo más avanzado y, por esta razón, veía la abolición del sistema capitalista en esos dos países como algo inminente. Por contra, estimaba que Alemania era un país en el que el sistema capitalista aún no estaba plenamente instaurado. El atraso alemán, sin embargo, no era absoluto. Alemania había generado el marco filosófico más moderno y debía trabajar para poner su economía y su política al mismo nivel. Marx propugnaba una revolución en Alemania que tendría por objetivo no sólo elevarla al mismo estadio que las naciones más avanzadas de Occidente, sino que la capacitaría para llevar a cabo una tarea que incluso estas naciones aún tenían por hacer: la liberación de los individuos como seres humanos, en lugar de la liberación de los alemanes como alemanes. Pero ¿cómo se podría realizar esta liberación si Alemania carecía de una clase capaz de actuar como «un representante negativo de la sociedad», como hizo la burguesía en Francia? ¿Había alguna posibilidad real para la emancipación en Alemania? En respuesta a esta pregunta, Marx comenta:

> En Alemania no puede abolirse ningún tipo de esclavitud a no ser que se destruyan todas las esclavitudes. Alemania, a la que le gusta ir al fondo de las cosas, sólo puede tomar una resolución que trastorne el orden total de las cosas. La emancipación del alemán es la emancipación del ser humano. La filosofía es la cabeza de esta emancipación y el proletariado es su corazón. La filosofía sólo puede realizarse a través de la abolición del proletariado, y el proletariado sólo puede ser abolido por la realización de la filosofía.
>
> Cuando maduren las condiciones internas, el día de la resurrección de Alemania será proclamado por la coronación del gallo gálico.[36]

Marx advertía, sin embargo, que en Alemania el proletariado empezaba a desarrollarse de forma incipiente bajo el impacto del desarrollo industrial. Era consciente de la juventud y debilidad relativa del proletariado alemán, pero también era optimista acerca del papel que éste podría jugar en el futuro:

> Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social existente únicamente declara el secreto de su propia existencia, puesto que él es la efectiva disolución de este orden [...] Del mismo modo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales. Y una vez el rayo del pensamiento haya penetrado profundamente en este suelo virgen del pueblo, los alemanes se emanciparán a sí mismos y se convertirán en hombres.[37]

Marx no escribía en favor de una «emancipación de Alemania» que realizaría los objetivos nacionalistas alemanes creando un único estado. Por el contrario, él propugnaba la abolición del estado. El borrador de un artículo que Marx escribió sobre la obra de F. List, *Das nationale System der politischen Ökonomie*, nos proporciona una detallada elaboración de su postura sobre la «Cuestión alemana» y complementa las ideas expuestas en su *Contribución a la crítica de la «Filosofía del derecho» de Hegel*. En su *Crítica de List*, Marx ve el nacionalismo como una ideología burguesa y a List como a su representante.[38] Se opone al intento de List de encontrar una vía nacional hacia el capitalismo y rechaza la posibilidad del comunismo en un solo país. Marx considera que tanto el capitalismo como el comunismo son sistemas mundiales. List, a diferencia de Marx, basa todo su argumento en el reconocimiento de las naciones como las unidades básicas en las que se divide la raza humana, y señala que las naciones se desarrollan pasando por estadios claramente definidos.

La burguesía alemana apelaba a «la nacionalidad», pero para Marx «la nacionalidad» es un fraude. Él plantea que la burguesía como clase tiene un interés común, y «este interés común, que se dirige contra el proletariado dentro del país, se dirige contra el burgués de otras naciones fuera del país. A esto el burgués lo llama su nacionalidad».[39] Ahora bien, Marx no especifica cómo y por qué algunos burgueses pueden pactar sobre la base de un interés común contra otros burgueses; ni considera las razones por las cuales la base de la unión y la separación debe ser la nacionalidad alemana.

Nacionalismo y proletariado

En *La ideología alemana*, Marx se refiere al proletariado como a una clase completamente distinta de todas las demás: «la clase que ya

no cuenta como clase en la sociedad, no se reconoce como clase, y es en sí misma la expresión de la disolución de todas las clases, nacionalidades, etc., dentro de la sociedad presente».[40] Para Marx, esto es el resultado del trabajo industrial moderno y de la moderna sujeción al capital en un mundo dirigido por la burguesía. En este mundo el proletariado carece de propiedad, está alienado y se convierte en un mero instrumento en manos del burgués. El proletario se pasa la vida trabajando, produciendo bienes y beneficios para la burguesía. Cuanto más trabaja, más se empobrece. Marx denunció esta situación y pensaba que el proletariado de todo el mundo sería capaz de unirse y luchar; que se convertiría en el «motor de la historia», ya que nada tenía que perder en la lucha puesto que nada poseía.

En el *Manifiesto comunista*, Marx escribe: «Los trabajadores no tienen país [...] Las diferencias y los antagonismos nacionales entre los pueblos desaparecen cada día más.»[41] Las condiciones presentes del trabajo y la sujeción al capital que, son «las mismas en Inglaterra que en Francia, en América que en Alemania, han despojado al proletariado de todo vestigio de carácter nacional».[42] Marx continúa:

> La nacionalidad del trabajador no es francesa, ni inglesa, ni alemana; es el trabajo, la libre esclavitud, la autoventa. Su gobierno no es francés, ni inglés, ni alemán, es el capital. Su aire nativo no es francés, ni alemán, ni inglés, es el aire de la fábrica. La tierra que le pertenece no es francesa, ni inglesa, ni alemana, se encuentra unos pocos pies por debajo del suelo.[43]

Engels, en una carta a «las clases trabajadoras de Gran Bretaña», expresa el mismo punto de vista; se dirige a las clases trabajadoras como si no fueran inglesas. En su lugar, acentúa las cualidades comunes de ser

> miembros de la gran y universal familia de la Humanidad, que sabe que sus intereses y los de la raza humana son los mismos. Y como tales, como miembros de esta familia de una Humanidad única e Indivisible, como Seres Humanos en el sentido más enfático de la palabra, como tales yo, y muchos más en el Continente, saludamos vuestro progreso en todas direcciones y os deseamos un rápido triunfo.[44]

La clase trabajadora, como sujeto de la historia y actor social por excelencia, debería pensar únicamente en términos internacionales: «La unilateralidad nacional y la estrechez de miras se hacen cada vez más imposibles.»[45] Siguiendo esta línea de argumentación, en el *Análisis de su discurso sobre la actitud de Mazzini hacia la Internacional*, Engels señala: «La Internacional no reconoce ningún país; su deseo es unir, no disolver. Se opone al clamor por la Nacionalidad, porque tiende a separar un pueblo de otro y es usado por los tiranos para crear prejuicios y antagonismos.»[46] Marx indica que la característica distintiva de los comunistas en comparación con otros partidos obreros es que: «en las luchas nacionales de los proletarios de diferentes países, los comunistas muestran y ponen en primer lugar los intereses comunes de todo el proletariado, independientemente de toda nacionalidad».[47]

Nacionalismo y revolución proletaria

1848/1849 pareció anunciar una modificación fundamental en la postura original de Marx y Engels sobre el nacionalismo, en la medida en que apoyaron las causas nacionales de naciones «históricas» o «grandes» como Hungría, Polonia y Alemania, cuando todas ellas intentaban establecer estados nacionales extensos y estables. El nacionalismo parecía ser compatible con una revolución proletaria en tanto que la emergencia de grandes estados simplificaría el avance de los objetivos del proletariado. Marx y Engels se mostraron hostiles a las aspiraciones de las «nacionalidades no-históricas» como las pequeñas naciones eslavas, especialmente los checos. En un artículo publicado en 1852 en el *New York Daily Tribune*, Engels, bajo el nombre de Marx, aludía a la elevada cultura, al gran desarrollo de la ciencia y de la industria de Alemania, en comparación con los pueblos eslavos. Mantenía que estos últimos vivían en una condición de atraso y que su modo de vida se estaba disolviendo «por el contacto con una cultura alemana superior».

En 1872, Engels reconoció de forma particular la nacionalidad irlandesa. Cuando Gran Bretaña trataba de someter las secciones irlandesas bajo la jurisdicción del Consejo Federal Británico, él sostuvo: «Los irlandeses forman, desde todos los puntos de vista, una nacionalidad distinta, y el hecho de que usen el inglés no debe privarles del derecho, común para todos, de tener una organización nacional independiente dentro de la Internacional.»[48] Según Engels, para que los trabajadores de una nación puedan pensar en términos internacionales acerca de la solidaridad de la clase obrera, su nación debe estar libre de toda opresión extranjera. El internacionalismo no debe usarse como excusa para justificar y perpetuar el dominio del conquistador.

> Si los miembros de una nación conquistadora exigiesen a la nación que han conquistado y que continúan sometiendo que olvidase su posición y nacionalidad específica, que «suprimiese las diferencias nacionales», etc., esto no sería Internacionalismo, no sería nada más que pregonar su sumisión al yugo, e intentar justificar y perpetuar el dominio del conquistador bajo la excusa de Internacionalismo.[49]

Asimismo, el verdadero Internacionalismo debe basarse necesariamente en una organización nacional distintiva:

> Los irlandeses, al igual que otras nacionalidades oprimidas, podían entrar en la Asociación únicamente como iguales a los miembros de la nación conquistadora, y bajo la protesta contra la conquista [...] Las secciones irlandesas, por tanto, no sólo estaban justificadas, sino que incluso estaban obligadas a manifestar en el preámbulo de sus reglamentaciones que su primer y más apremiante deber, como irlandeses, era establecer su propia independencia nacional.[50]

En el *Manifiesto comunista*, Marx puntualiza que la lucha del proletariado con la burguesía es «al principio una lucha nacional», y subraya que «el proletariado de cada país debe, por supuesto, ante todo arreglar las cuentas con su propia burguesía».[51] También sugiere que: «el proletariado, antes que nada debe adquirir la supremacía política, debe alzarse para ser la clase dirigente de la nación, debe constituir él mismo la nación; el proletariado es, de momento, en sí mismo nacional, aunque no en el sentido burgués de la palabra».[52] En la *Crítica al Programa de Gotha*, Marx observa que, «es absolutamente obvio que, para ser capaz de luchar, la clase obrera debe organizarse en su país como clase y que su propia patria constituye la arena inmediata de su lucha».[53] Con esto no intenta formular ningún tipo de reivindicación nacionalista. Marx consideraba la clase obrera como una clase internacional que debía unirse por encima de las afiliaciones nacionales, y predijo la abolición del estado. Pero son precisamente este tipo de formulaciones ambiguas las que permiten especificar algún tipo de compatibilidad entre el marxismo y el nacionalismo.

El internacionalismo de Marx no perseguía la eliminación de las diferencias culturales entre las sociedades, ni favorecía la uniformidad; antes bien, creía que la existencia de grandes sociedades constituía un punto de partida más efectivo para el establecimiento de un mundo armónico. Él era un internacionalista, no sólo en el sentido de que propugnaba un sistema de relaciones mundiales cooperativas, sino especialmente porque concebía ese sistema como el resultado o la función de la interacción amistosa de grandes naciones organizadas armónicamente en su seno. El objetivo de Marx no era la eliminación de todas las distinciones nacionales, sino la abolición de las agudas desigualdades económicas y sociales derivadas del capitalismo y el establecimiento de un mundo en el que fuera posible la emancipación de todos los individuos en tanto que seres humanos.

Marx no formuló ninguna teoría del nacionalismo por tres razones fundamentales. Primera, según él, en las sociedades de clase las ideas preponderantes en cualquier época son las de la clase dominante. De esta proposición se sigue que la difusión de las ideas depende sobre todo de la distribución del poder económico en la sociedad. En este sentido, la ideología constituye parte de la «superestructura» social: la moral que prevalece en cualquier momento dado es la que proporciona legitimación a los intereses de la clase dominante. Así, las relaciones de producción, mediatizadas por el sistema de clase, constituyen la fundación real sobre la que se alza una superestructura legal y política a la que corresponden formas definidas de conciencia social. Sin embargo, Marx no postula una conexión invariable entre estos dos modos en los que la conciencia es moldeada por la praxis social. Un individuo o un grupo pueden desarrollar ideas parcialmente distintas de las que prevalecen en su tiempo, pero éstas no llegarán a imperar si no se articulan con los intereses de la clase dominante, o con los de una clase situada en una posición desde la que sea posible desafiar la estructura de autoridad existente. Marx, que identificaba el egoísmo económico de la burguesía con las reivindicaciones nacionalistas alemanas, se propuso estudiar las relaciones económicas en la sociedad ya que a su parecer, para poder introducir cambios en la superestructura era imprescindible cambiar las relaciones de producción y de distribución del poder económico. Ésta es una de las razones por las que Marx no prestó demasiada atención al estudio del nacionalismo: su interés fundamental era analizar la economía.

Segunda, la interpretación marxista de la historia como lucha de clases suponía que tras la revolución burguesa tendría lugar la revolución proletaria y que ésta conllevaría la creación de una dictadura del proletariado, como primer paso en el camino que conduciría a la sociedad comunista. Marx planteaba una sociedad libre y sin estado como una meta a largo plazo. El nacionalismo parece no tener cabida en este proceso ya que su principal objetivo es la creación de un estado, no su abolición. Pero, si tenemos en cuenta la postura de Marx y Engels acerca de la nacionalidad irlandesa, sí podemos encontrar un lugar para el nacionalismo en la afirmación de que un país necesita estar libre de sus conquistadores antes de emprender la lucha de clases. Marx también escribe que la clase obrera tiene que arreglar antes que nada las cuentas con «su propia burguesía», y aunque en ningún lugar explica el significado de semejante afirmación, parecería que, por lo menos en los estadios provisionales pero necesarios antes de alcanzar la «sociedad comunista», una cierta versión del nacionalismo podría ser compatible con la teoría de Marx, dada la ausencia de una periodización concreta acerca de la fase de transición previa al advenimiento de la sociedad comunista.

La tercera razón por la que Marx presta escasa atención al nacio-

nalismo radica en su noción de que ni las relaciones capitalistas de producción, ni la nacionalidad, ni la religión deben obstruir la liberación de los individuos como seres humanos. El proletariado debería trascender las identidades nacionales y ser capaz de reconocerse como «parte de la gran familia de la Humanidad».

Nacionalismo y marxismo: semejanzas y diferencias

Es posible encontrar algunas semejanzas entre el nacionalismo y el marxismo, semejanzas que han contribuido a la unión de estas dos ideologías en diferentes países, especialmente después de Marx.[54] Tanto el nacionalismo como el marxismo son lo que Smith denomina «movimientos de salvación». Ambos se refieren al presente como una situación de opresión, en la que los individuos viven alienados (marxismo) o han perdido su identidad (nacionalismo).

Desde la perspectiva del nacionalismo, el tirano es el «colonizador extranjero», el «enemigo invasor» (el imperialismo, si nos referimos a países del Tercer Mundo); para el marxismo, el tirano es el capitalista burgués. Ambos tipos de opresión suponen uniformidad, esclavitud y alienación, al tiempo que implican la polarización de las actuales estructuras sociales y políticas alrededor de intereses y valores en conflicto. Nacionalismo y marxismo denuncian una corrupción interna y oculta. Los nacionalistas lamentan la pérdida o previenen sobre la posible debilitación de la identidad y de la armonía interna de la nación como consecuencia de la ruptura con el pasado de la comunidad. Los marxistas denuncian un doble aspecto de la alienación, el concreto y el filosófico. El primero refleja la situación del trabajador proletario en su situación laboral (la objetivización del trabajo), pero más allá de esta alienación concreta hay también una forma más generalizada que incluye cada proyección de los pensamientos y las actividades de los individuos, que acaecen de forma separada y externa a ellos mismos. Lo que está claro tanto para los marxistas como para los nacionalistas es que la situación actual debe cambiar, y ellos quieren que cambie. En consecuencia, ambos movimientos defienden la necesidad de una regeneración de los individuos y del retorno a un estado del ser auténtico en el que la autorrealización humana sea posible.

Nacionalismo y marxismo comparten el mito de una era final de justicia y libertad, aunque perciben el pasado de forma distinta. El nacionalismo se dirige al pasado como fuente de inspiración para restaurar la identidad nacional y liberar a la nación de sus opresores. El marxismo propugna una concepción dialéctica del desarrollo histórico, en la que el pasado se acepta con el fin de trascenderlo y avanzar así a través de los estadios de la historia.

Se pueden distinguir otras tres características comunes: Primera, tanto el nacionalismo como el marxismo consideran el estado-nación moderno como el escenario apropiado para su lucha. Segunda, como consecuencia de sus ideas acerca de la regeneración y la necesidad de superar la situación actual, ambos dan lugar a movimientos sociales activos. Aunque ambas ideologías se basan en la movilización de masas, otorgan el liderazgo a una elite intelectual; desde un punto de vista marxista, la *intelligentsia* se encarga del estudio y de la difusión de la ideología; desde una posición nacionalista, esta elite se atribuye un conocimiento privilegiado de los orígenes auténticos de la comunidad, que le permite luchar por la defensa de la identidad nacional y adoctrinar a la población en aquellos elementos de su cultura que han desaparecido como consecuencia de la opresión extranjera. Tercera, marxismo y nacionalismo forman un frente común en algunos países de origen colonial. Podemos destacar las siguientes condiciones generales que han favorecido su apoyo a movimientos anticoloniales para su éxito: la percepción de la comunidad o área como periférica respecto de la riqueza y el poder, el establecimiento de un gobierno débil e ineficaz después de la independencia, y la amenaza de una intrusión externa en términos económicos o militares. Como ha afirmado Smith, existen dos tipos de «dependencia» que han contribuido de forma especial al auge de los nacionalismos marxistas: una independencia muy tardía y una independencia nominal que a menudo oculta una dependencia económica o militar con respecto a otras potencias.

En resumen, algunas de las diferencias más significativas entre el nacionalismo y el marxismo son: primera, mientras que el nacionalismo pone mayor énfasis en la cultura, el marxismo reconduce cada fenómeno a sus raíces económicas; segunda, los marxistas consideran al capitalista como su enemigo sin tener en cuenta su nacionalidad, mientras que los nacionalistas se oponen a aquellos que corrompen y oprimen la pureza de la nación. Finalmente, ambas ideologías ofrecen distintas interpretaciones del pasado; los marxistas desean trascenderlo, los nacionalistas buscan inspirarse en él a fin de unirlo con el presente y restaurar así los elementos originales del carácter nacional.

Émile Durkheim

El estado

Durkheim establece una distinción entre lo que él denomina «sociedad política» y el «estado»; mientras que el último alude a «los agentes de la autoridad soberana», la primera se refiere al «grupo

complejo del cual el Estado es su órgano más elevado».[55] También distingue el estado en sí respecto de organizaciones secundarias, como el derecho, el ejército y la Iglesia —allí donde haya una iglesia nacional— en el campo inmediato del control del estado. Según Durkheim, el estado puede ser definido como un grupo *sui generis* de oficiales, dentro del cual se realizan las representaciones y actos de volición que implican a la colectividad aunque no sean el producto de ésta. No es correcto decir que el estado encarna la conciencia colectiva, puesto que ésta va más allá del estado en todos sus aspectos. Las representaciones que se derivan del estado se caracterizan por un grado más elevado de conciencia y de reflexión. El estado no ejecuta nada, antes bien, requiere que la acción se lleve a cabo; su función principal es pensar a fin de dirigir la conducta colectiva. «El estado es ante todo un mecanismo de reflexión [...] su inteligencia sustituye al instinto oscuro.»[56]

Al establecer los fines que persigue normalmente el estado, Durkheim critica tanto la teoría individualista defendida por Spencer como a los economistas clásicos; y también a Kant, Rousseau y la «escuela espiritualista» (lo que Durkheim llama «la solución mística») propugnada por Hegel. La teoría individualista define al estado como el agente encargado de velar por el mantenimiento de los derechos individuales. Asimismo, muchos pensadores han postulado que la prerrogativa del estado debería limitarse a la administración de una justicia enteramente negativa; esto es, el papel del estado debe limitarse progresivamente a la prevención de la intrusión ilegal de un individuo sobre otro y al mantenimiento, en nombre de cada persona, de una esfera a la que los seres humanos tienen derecho simplemente por ser lo que son. Estos autores atribuyen el gran número de prerrogativas de las cuales el estado disfrutó en el pasado al estadio insuficiente de civilización en el que se encontraban esas sociedades; Durkheim mantiene que esta teoría no concuerda con los hechos, puesto que las funciones del estado tienden a proliferar y ganar relevancia. Según Durkheim, el estado tiende a expandir su propio campo de acción.

La «teoría mística», por contra, sostiene que el objetivo de cada sociedad es superior y distinto a los objetivos individuales y nada tiene que ver con ellos. La tarea del estado es conseguir este objetivo realmente social, mientras que los individuos deberían ser un instrumento para llevar a cabo planes, que ni ellos mismos han establecido, ni son de su interés. Durkheim observa que este argumento goza de un cierto resurgimiento debido a la «presente confusión de las ideas», y puntualiza que en Francia «hay quienes se lanzan desesperados en los brazos de la fe opuesta y, renunciando al culto del individuo con el que nuestros padres se daban por satisfechos, intentan reavivar el culto al Estado-Ciudad bajo un nuevo disfraz».[57]

La relación entre el individuo y el estado

La relación entre el individuo y el estado ha cambiado a lo largo de la historia. Según Durkheim, al principio el único objetivo del estado era ser cada vez más poderoso, al tiempo que ignoraba las necesidades e intereses del individuo. Lo único que tenía valor eran las «creencias colectivas», las «aspiraciones colectivas» y las tradiciones y los símbolos que las expresaban: el individuo estaba totalmente absorbido por la sociedad. A medida que avanza la historia el individuo se convierte en objeto de consideración moral. Los seres humanos obtienen derechos y el estado reconoce su «dignidad». «¿Encontraremos a alguien que diga que el culto del individuo es una superstición de la que debemos librarnos? Esto iría en contra de todas las lecciones de la historia, ya que, a medida que proseguimos nuestra lectura, comprobamos cómo la persona humana tiende a ganar en dignidad. No hay regla que haya sido establecida más sólidamente.»[58]

Si seguimos el argumento de Durkheim podemos llegar a lo que parece una antinomia: por una parte, la expansión y el desarrollo del estado y, por la otra, el desarrollo de los derechos individuales. Durkheim rechaza esta posibilidad y subraya que nuestra individualidad moral no es antagónica al estado; todo lo contrario, es su producto. El estado, en su discurso, tiende a revelar la naturaleza del individuo. En *L'État*, Durkheim escribe: «El estado se hace más fuerte y más activo a medida que el invididuo se hace más libre. Es el estado quien libera al individuo.»[59] El estado ha creado y organizado los derechos individuales: «El hombre sólo es hombre en la medida que es civilizado.»[60]

Para Durkheim la función esencial del estado es liberar a los individuos, y para conseguirlo éste debe penetrar en todos los grupos secundarios —la familia, el comercio, la Iglesia, la asociación profesional, etc.— que tienden a absorber la personalidad de sus miembros. «El estado —escribe Durkheim— debe por tanto entrar en las vidas de los individuos, debe supervisar y controlar su modo de actuar y para ello ha de extender sus raíces en todas direcciones.»[61]

Durkheim puntualiza que los derechos del individuo se encuentran en estado evolutivo y que no es posible establecer ninguna limitación a su curso. Sin embargo, también subraya que la acción del estado puede convertirse en despótica si no se crean algunos elementos entre éste y el individuo. En *Suicidio* escribe que la acción del estado puede ser útil sólo si se diversifica mediante un sistema completo de

órganos secundarios.[62] Durkheim afirma: «También el estado precisa ser refrenado por la totalidad de las fuerzas secundarias que le son subordinadas pero sin las cuales, al igual que cualquier organismo sin frenos, se desarrolla de forma excesiva y se convierte en tiránico y enérgico.»[63]

Los caracteres del estado

Durkheim atribuye al estado dos tipos de acciones: externas e internas. La acción externa predominaba en el pasado. Sus principales características eran las manifestaciones violentas, la agresión y la guerra.[64]

La acción interna es la tarea principal del estado en las sociedades modernas. Esta acción es básicamente «pacífica y moral», y debe entenderse como resultado del desarrollo de las sociedades «más elevadas». Desde su punto de vista, «las atribuciones del estado se hacen más numerosas y diversas a medida que nos aproximamos a los tipos más elevados de sociedad».[65] En el contexto de esta acción interna, me referiré a lo que Durkheim entiende como las funciones más importantes del estado.

El estado no es un mero espectador de la vida social, sino que organiza y moraliza la sociedad.[66] El estado es el órgano del pensamiento social[67] del cual Durkheim distingue dos tipos: el primero deriva de la masa colectiva de la sociedad y se encuentra difuso en su seno; el segundo se realiza en el estado, tiene una estructura particular y está centralizado. Él insiste en que el estado piensa a fin de dirigir la conducta colectiva y no por el mero hecho de pensar o para construir sistemas doctrinales. En la teoría de Durkheim, el estado tiene un papel humano positivo y no trascendente, que es liberar a los individuos. Sin embargo, Durkheim subraya que:

> una sociedad integrada por una vasta masa de individuos desorganizados, que un estado demasiado grande intenta limitar y refrenar, constituye una verdadera monstruosidad sociológica. Ya que la actividad colectiva es siempre demasiado compleja para poder encontrar expresión en un único órgano del estado.
>
> Además, el estado está demasiado lejos de los individuos, sus conexiones con ellos son demasiado superficiales e irregulares, para poder penetrar en las profundidades de sus conciencias y socializarlos desde dentro. Por esta razón, cuando el estado constituye el único entorno en el que los hombres pueden situarse para llevar a cabo su vida en común, éstos inevitablemente optan por «quedarse al margen», se desligan unos de otros, y de esta manera la sociedad sufre una cierta desintegración.

> Una nación no puede mantenerse a no ser que, entre el estado y los individuos, se interponga toda una gama de grupos secundarios.[68]

El estado tiende a absorber todas las formas de actividad que tienen un carácter social y sólo se enfrenta a un flujo inestable de individuos. Al describir nuestra situación moral, Durkheim subraya que los seres humanos no pueden adherirse a fines más elevados y someterse a una regla si no encuentran nada por encima de sí mismos con lo que poder identificarse. Liberar individuos de toda presión social significa abandonarlos a su suerte y desmoralizarlos. En la actualidad, el estado está obligado a asumir funciones para las que no se encuentra preparado y que no ha podido desempeñar satisfactoriamente: «mientras que el estado se hincha y se hipertrofia a fin de sujetar con la suficiente firmeza a los individuos, pero sin conseguirlo, éstos, sin relaciones mutuas, tropiezan unos con otros como las moléculas líquidas, sin encontrar una energía central que los retenga, los establezca y los organice».[69] Para remediar esta situación, Durkheim sugiere la formación de corporaciones, a modo de instituciones definidas, que constituyan cada cual una individualidad moral.

El estado y la educación

Según Durkheim, la educación posee una función colectiva: adaptar el niño al entorno social en el que está destinado a vivir: «La educación asegura un cuerpo de ideas y de sentimientos comunes entre los ciudadanos sin el cual ninguna sociedad sería posible.»[70] Tan pronto como la educación se convierte en una función social esencial, pasa a ser una preocupación fundamental para el estado y todo lo que le concierne se subordina a éste de alguna forma. Sin embargo, esto no significa necesariamente que el estado deba monopolizar la escolarización, aunque sí debe estar interesado en su control. Para Durkheim, el papel del estado es identificar los principios esenciales que constituyen la base de una ética democrática, asegurar que se enseñen en sus escuelas, se inculquen a los niños, y reciban el respeto debido.

Para completar la teoría de Durkheim, debemos mencionar dos aspectos más. En primer lugar, él considera la guerra como una característica del pasado, algo que está destinado a desaparecer. Por esta razón propugna que el objetivo más elevado de la sociedad debe ser la «justicia». A su parecer, la gloria del estado ya no radica en la conquista de nuevos territorios, sino en un fin moral: la expansión de la justicia dentro de la sociedad.[71] En segundo lugar, Durkheim consi-

dera el estado como un agente que existe y se desarrolla en un medio formado por la conjunción de otros estados, de modo que cada uno existe en relación a otros, en la medida en que forma parte de la comunidad internacional. Ningún estado puede existir en oposición al resto de la humanidad. Durkheim subraya este punto en *L'Allemagne au-dessus de tout*, donde describe la mentalidad alemana que condujo a la primera guerra mundial como un ejemplo de «pathologie sociale».[72] En su opinión, aunque el estado sea considerado como algo artificial, nunca puede tener la fuerza suficiente para gobernar eternamente en contra de la voluntad de sus ciudadanos.[73]

Estado y democracia

Durkheim rechaza la teoría tradicional de la democracia, según la cual la masa de la población «participa» en el ejercicio de gobernar. Para él, ésta es una situación que sólo es posible en una sociedad que no es una «sociedad política». Durkheim puntualiza que el estado se forma mediante un proceso de concentración que separa a cierto grupo de individuos de la masa colectiva: el gobierno debe ser ejercido por una minoría. La democracia, por tanto, debe hacer referencia a la relación entre el estado y la sociedad. Existe un orden democrático cuando los ciudadanos son informados regularmente de las actividades del estado y el estado es consciente de los sentimientos y de los deseos de todos los sectores de la población.[74] En un orden democrático, el papel del estado no expresa simplemente los sentimientos que aparecen de manera difusa entre la población, sino que a menudo es origen de nuevas ideas. En este contexto, la esfera del estado es más amplia que en otros períodos y la sociedad se hace más flexible. Las asociaciones ocupacionales juegan un papel vital en las sociedades democráticas, puesto que son los intermediarios entre el estado y el individuo. Durkheim sostiene que los grupos secundarios son esenciales para que el estado no oprima al individuo, pero también son necesarios para que el estado esté lo suficientemente libre del individuo.[75] El estado se torna tiránico si las corporaciones no existen.[76]

Si trazamos una analogía orgánica es posible afirmar, como hizo a menudo Durkheim, que el estado es el «cerebro» —el centro consciente y director— que actúa a través de órganos intermedios dentro del complejo sistema nervioso de una sociedad diferenciada. Un orden democrático disfruta de la misma superioridad relativa sobre otras sociedades que el ser autoconsciente sobre un animal cuyo comportamiento es irreflexivo o instintivo. Durkheim pone un gran énfasis en el significado «cognitivo» del estado en oposición al significado «activo». La función específica del estado democrático no es subordinar al individuo, sino facilitar su autorrealización, y ésta sólo puede llevarse a cabo si éste es miembro de una sociedad en la que el estado garantiza y desarrolla los derechos contenidos en el individualismo moral.[77] La objeción fundamental de Durkheim a la democracia reside en la dificultad de rendir culto a un orden jurídico que puede cambiar fácilmente si así lo decide la mayoría. En su opinión, la ley debe explicitar cuáles son las relaciones naturales entre las cosas. La ley debe ser respetada simplemente porque es «buena».[78]

El estado y la religión

Durkheim considera que la religión tiene su origen en la sociedad. En *Las formas elementales de la vida religiosa* escribe: «las fuerzas religiosas son por tanto fuerzas humanas, fuerzas morales».[79] El objetivo principal de la religión es actuar sobre la vida moral. La religión es la imagen de la sociedad; refleja todos sus aspectos, incluso los más vulgares y repulsivos. Las únicas características comunes a todas las religiones son suponer un cierto número de individuos viviendo en común, y manifestar una gran intensidad:

> En términos generales, es incuestionable que una sociedad posee todo lo necesario para provocar la sensación de lo divino en las mentes, simplemente por el poder que ejerce sobre ellas; puesto que para sus miembros la sociedad es lo mismo que un dios para sus fieles. De hecho, un dios es, antes que nada, un ser que los hombres consideran superior a ellos y del cual creen depender.[80]

Durkheim hace notar que, a pesar de las apariencias, incluso cuando la religión parece estar totalmente en el interior de la conciencia del individuo, es de hecho creada por la sociedad. Él entiende la religión como un elemento de unidad entre los creyentes y señala que cuando las mentes individuales entran en una relación estrecha y actúan una sobre otra surge de su síntesis un nuevo tipo de vida psíquica. Durkheim establece una distinción básica entre lo sagrado y lo profano, y subraya el papel del culto: «en una palabra, es necesario que actuemos y que repitamos los actos necesarios cada vez que sentimos la necesidad de renovar sus efectos [...] Es el culto lo que origina estas impresiones de gozo, de paz interior, de serenidad, de entusiasmo que constituyen, para el creyente, una prueba experimental de sus creencias».[81] Las ideas y los sentimientos colectivos sobre los que se basa la unidad y personalidad de una sociedad deben ser mantenidos y reafirmados periódicamente. Aun así, cuando Durkheim comenta que: «no hay ninguna diferencia esencial entre una asamblea

de cristianos que celebran los principales hechos de la vida de Cristo, o de judíos que rememoran el éxodo de Egipto o la promulgación del decálogo, y una reunión de ciudadanos que conmemoran la promulgación de un nuevo sistema moral o jurídico, o algún gran acontecimiento de la vida nacional», no describe únicamente un conjunto de semejanzas entre las ceremonias religiosas y las civiles, sino que enfatiza que ambos tipos de ceremonias no se diferencian «ni en su objeto, ni en los resultados que producen, ni en los procesos que emplean para conseguir esos resultados».[82] Durkheim afirma que, tanto por lo que respecta a los rituales religiosos como a los nacionales, «es al lanzar el mismo grito, pronunciar la misma palabra, o realizar el mismo gesto en relación a algún objeto que [los invididuos] se transforman en un todo y se sienten unidos».[83] El hecho de que la religión, a través del ritual, haga compartir ideas, obligaciones y una conducta comunes significa que contribuye a la creación de la sociedad en un sentido amplio, en vez de ser creada por ésta. El ritual no es idéntico en todas las sociedades pero, como ha puntualizado Gellner, su función subyacente es siempre la misma:

> En el delirante frenesí de la danza colectiva alrededor del tótem, cada psique individual es reducida a una jalea temblorosa y sugestionable; el ritual imprime entonces sobre esta maleable materia humana protosocial las ideas compartidas necesarias, las representaciones colectivas. De este modo hace que esa materia esté dirigida por los conceptos, constreñida, y sea sociable.[84]

La teoría de la religión de Durkheim contribuye de forma decisiva a la comprensión del nacionalismo puesto que «la religión ha dado a luz a todo lo que es esencial en la sociedad».[85] Si «en el culto religioso la sociedad adora su propia imagen camuflada, en una era nacionalista —como Gellner indica— las sociedades se adoran a sí mismas abierta y cínicamente, sin hacer uso de ningún camuflaje».[86] Gellner añade una nueva y más sofisticada dimensión a la teoría de Durkheim cuando escribe que, dentro de su marco teórico, «lo que nos hace humanos y sociales es nuestra capacidad de ser constreñidos por conceptos compulsivos, y la teoría según la cual la obligación es inculcada por el ritual y el ritual es el núcleo de la religión».[87] Si sustituimos el término religión por el de nacionalismo y tenemos en cuenta la función primordial del ritual y del simbolismo en el discurso nacionalista, podemos sin duda atribuir al nacionalismo la capacidad de refrenar e inculcar la cohesión en el seno de cualquier comunidad a fin de obtener cooperación y comunicación. Gellner sostiene que, en la opinión de Durkheim, «los rituales colectivos inculcan obligaciones compartidas, de modo que nos humanizan en un sentido casi literal. Cooperamos porque pensamos de manera parecida, y pensamos de manera parecida gracias al ritual».[88]

La teoría del «patriotismo»

La obra de Durkheim no contiene una teoría explícita del nacionalismo. De hecho, él no usa el término nacionalismo sino que se refiere, igual que Treitschke, al «patriotismo». Durkheim escribió muy poco directamente sobre el nacionalismo, lo que significa que necesitamos estudiar su obra detalladamente a fin de reunir los comentarios que aparecen en varias partes de sus escritos. Según Mauss, se han perdido dos manuscritos de Durkheim que trataban del nacionalismo y que fueron escritos durante la primera guerra mundial: *Cours de Morale Théorique* y *Cours de Morale civique et professionnelle*,[89] de modo que no nos queda más que intentar esbozar las opiniones de Durkheim a partir de otras fuentes.

Durkheim distingue entre «nacionalidad», «estado» y «nación». Define la «nacionalidad» como: «grupos humanos unidos por una civilización común sin estar unidos por una relación política»;[90] así pues, Durkheim utiliza el término «nacionalidad» para referirse a grandes grupos de individuos que no constituyen sociedades políticas, pero que poseen una unidad. Polonia y Finlandia le sirven para ilustrar el caso de realidades históricas que aún no son estados. Las nacionalidades, en la teoría de Durkheim, son o bien estados antiguos que no han abandonado la idea de reconstituirse, o estados en proceso de formación. El «estado» hace referencia a «los agentes de la autoridad soberana»,[91] lo cual implica la existencia de un poder central. La «nación» corresponde a «un grupo que es "estado" y "nacionalidad" al mismo tiempo».[92]

Durkheim define el patriotismo como «un sentimiento que une el individuo a la sociedad política en la medida en que aquellos que la forman se sienten ligados a ella por un vínculo sentimental».[93] La «patrie» es el «entorno normal indispensable para la vida humana».[94] Durkheim entiende el «patriotismo» de una manera particular. Por una parte, identifica la «patrie» como la sociedad organizada más elevada que existe y subraya que no podemos prescindir de una «patrie» puesto que no podemos vivir fuera de una sociedad organizada. Por otra parte, sostiene que «los objetivos nacionales no se encuentran en la cumbre de la jerarquía»; sino más bien, «son los objetivos humanos los que están destinados a ser supremos».[95] En este sentido, Durkheim observa que algunas veces se ha sugerido que el patriotismo po-

día ser considerado simplemente como un fenómeno a punto de desaparecer y reconoce que esta idea es problemática: «el hombre es un ser moral sólo porque vive dentro de sociedades establecidas [...] ahora bien, el patriotismo es precisamente el conjunto de ideas y sentimientos que unen al individuo a un estado determinado. Si suponemos que se ha debilitado o que ha dejado de existir, ¿dónde encontrará el individuo su autoridad moral, cuyo freno es hasta este punto saludable?».[96]

Durkheim no cree que el «patriotismo» sea un sentimiento que vaya a durar mucho. A su juicio, ha surgido un conflicto entre «dos tipos de sentimientos igualmente elevados, aquellos que asociamos con un ideal nacional y con el estado que lo encarna, y aquellos que asociamos con el ideal humano y con la humanidad en general, en una palabra, entre patriotismo y patriotismo mundial».[97] Durkheim escribe: «Por encima de la *patrie* hay algo que está en proceso de formación, que envuelve nuestra *patrie* nacional. Es la *patrie* europea o la *patrie* humana.»[98] En su opinión, «por más devoción que sientan los hombres por su tierra natal, todos son hoy conscientes de que más allá de las fuerzas de la vida nacional hay otras fuerzas, en una región más elevada y no tan transitoria que no están relacionadas con las condiciones peculiares de cualquier grupo político dado y, por tanto no están ligadas a su suerte».[99]

No está claro para Durkheim qué actitud deben adoptar los individuos frente al patriotismo: «¿en qué medida deberíamos desear este otro tipo de sociedad [la *patrie* humana]? ¿Deberíamos tratar de crearla, de acelerar su llegada o, más bien, debemos mantener celosamente la independencia del país al que pertenecemos actualmente cueste lo que cueste?».[100] Durkheim resuelve parcialmente esta dicotomía mediante la identificación de lo que llama «el ideal nacional» con el «ideal humano». Señala que cada estado puede convertirse en un órgano del «ideal humano» en tanto que asuma como su tarea principal incrementar el nivel de la moralidad de sus miembros en lugar de expandir sus fronteras. Por tanto, las sociedades deben cifrar su orgullo en llegar a ser las mejor organizadas, en contar con la mejor constitución moral, y no en ser las mayores o las más ricas. Esta concepción se opone directamente a la de Heinrich von Treitschke. En el contexto de la primera guerra mundial, Durkheim escribió *L'Allemagne au-dessus de tout* y analizó la obra de Treitschke como representante de la mentalidad colectiva alemana. En relación a Alemania, Durkheim escribió:

> Es la necesidad de declararse a sí misma, de sentir que nada es superior a ella. La impaciencia por todo lo que supone limitación o dependencia, en una palabra, el deseo del poder [...] A fin de justificarse a sí misma, Alemania se ha atribuido todo tipo de superioridad, y para hacer comprensible esta superioridad universal ha buscado razones en la raza, la historia y la leyenda.[101]

En el panfleto *Qui a voulu la guerre?*, Durkheim analiza las causas de la primera guerra mundial y las actitudes de los diferentes países europeos implicados, y adopta una postura nacionalista francesa. Acusa a Alemania y escribe: «No hay ni un solo gesto de paz en Alemania, sólo palabras vanas.»[102] Según Durkheim, «la culpabilidad de Alemania es obvia. Todo la confirma, y nada puede atenuarla [...] Además, la opinión universal cada vez tiene menos reparos en culpar al gobierno alemán y hacerle responsable de la terrible calamidad que nuestros pueblos sufren hoy en día».[103] Cuando describe la actitud de Francia, hace notar que: «De hecho, Francia ha luchado hasta el final con toda su energía para conseguir la paz [...] La actitud de Francia hacia el exterior ha sido siempre irreprochablemente correcta.»[104]

Durkheim se equivocó en su pronóstico cuando consideró que el «patriotismo» era un fenómeno transitorio: «a medida que avanzamos en la evolución, vemos cómo los ideales que persiguen los hombres se liberan de las condiciones locales o étnicas que prevalecen en cierta región del mundo, o en cierto grupo humano, y se alzan por encima de todo lo que es particular, aproximándose a lo universal».[105] En *Suicidio*, Durkheim puntualiza que «hoy en día, ni la comuna, ni el departamento, ni la provincia tienen el suficiente dominio sobre nosotros para ejercer su influencia» y se refiere a éstos como a «etiquetas convencionales» vacías de todo significado. A su juicio, «el patriotismo local ya no existe ni puede existir». Además, «es imposible resucitar artificialmente un espíritu particularista que ya no posee ningún fundamento».[106] Durkheim hace hincapié en el mismo punto en *La división del trabajo*, cuando escribe: «una organización basada en agrupaciones territoriales se hace cada vez más débil [...] las divisiones geográficas son en su mayoría artificiales, y ya no despiertan emociones profundas en nosotros. El espíritu provincial se ha desvanecido irremediablemente. El patriotismo "de campanario" se ha convertido en un anacronismo que ya no puede ser restablecido a voluntad».[107] La historia ha demostrado que Durkheim estaba equivocado en su pronóstico acerca del carácter transitorio del patriotismo, aunque es indudable que la percepción global del mundo que experimentamos hoy en día abre el camino hacia «ideales humanos» y transforma radicalmente tanto los objetivos como el contenido del nacionalismo.

Max Weber

Estado y nación

Weber define el estado como «una comunidad humana que reivindica (con éxito) el *monopolio del uso legítimo de la fuerza física* dentro de un territorio dado».[108] En su opinión, se considera al estado como la única fuente del «derecho» a usar la violencia. Por consiguiente, concluye: «"la política" para nosotros significa luchar para compartir el poder o luchar para influir en la distribución del poder, ya sea entre estados o entre grupos dentro de un estado».[109] El énfasis de Weber en la violencia y en la territorialidad como características básicas del estado tiene sus raíces en *Die Politik* de Treitschke. Esto explica la fe de Weber en la relación intrínseca entre el poder y el estado, el maquiavelismo y la importancia de los grandes dirigentes. Sin embargo, Weber nos proporciona un análisis de mayor alcance que el de Treitschke. Weber comprende mejor el funcionamiento de la vida económica moderna, así como la importancia y las necesidades del proletariado industrial, lo que contrasta con la postura de Treitschke en contra de la clase obrera y la socialdemocracia. Los escritos de Weber sobre el estado nos ofrecen el análisis más sofisticado de las cuatro aproximaciones que hemos incluido en esta sección. No solamente intenta establecer una distinción entre nación y estado, sino que conecta su teoría de los valores con nociones sobre la cultura como base de las diferencias que surgen entre las naciones; puesto que únicamente el estado puede asegurar la supervivencia de los numerosos valores culturales específicos de cada nación.

El «grupo étnico» se corresponde, en el pensamiento de Weber, «con uno de los conceptos más fastidiosos por su carga emocional: la *nación*, tan pronto como intentamos definirlo sociológicamente».[110] Weber escribe: «Deberemos llamar "grupos étnicos" a aquellos grupos humanos que manifiestan una creencia subjetiva en su filiación común debido a semejanzas de tipo físico o de costumbres, o ambas, o a recuerdos de colonización y migración.»[111] Cuando Weber se refiere a «grupos étnicos» menciona la raza y las semejanzas de tipo físico como uno de los elementos que pueden ser *subjetivamente* percibidos como un rasgo común, pero insiste en que no se trata del «único elemento».

En el pensamiento de Weber, la pertenencia étnica no constituye un grupo; únicamente facilita la formación de un grupo de cualquier tipo, especialmente en la esfera política. Weber subraya que es principalmente la comunidad política, por más artificial que sea su origen, la que inspira la creencia en una etnicidad común. Esto implicaría que el estado tiene la capacidad de crear una «presunta identidad» entre sus ciudadanos. Además, Weber afirma que la creencia en una etnicidad común «tiende a persistir incluso después de la desintegración de la comunidad política, a no ser que existan diferencias drásticas entre sus miembros por lo que respecta a las costumbres, el tipo físico o, sobre todo, la lengua»; esto podría explicar la creencia persistente en una etnicidad común que tiene la población de territorios que, como Cataluña, habían formado una comunidad política independiente en el pasado. Weber ofrece una amplia definición de etnicidad y subraya que «si la acción racionalmente regulada no se encuentra muy difundida, prácticamente cualquier organización, incluso la más racional, crea una conciencia común englobante, que toma la forma de una hermandad, en base a la creencia en una etnicidad compartida».[112]

La comunidad política puede engendrar sentimientos de similitud que persistirán después de su decadencia y que tendrán una connotación «étnica»; pero un efecto así, nos dice Weber, se crea más directamente a través de la lengua del grupo, que es el soporte de una «posesión cultural de las masas» específica *(Massenkulturgut)* y permite o facilita la mutua comprensión *(Verstehen)*. Weber puntualiza que:

> Allí donde el recuerdo del origen de una comunidad por secesión pacífica o emigración («colonia», *ver sacrum*, etc.) de una comunidad madre permanece vivo por alguna que otra razón, existe indudablemente un sentimiento de identidad étnica muy específico y a menudo extremadamente poderoso, que viene determinado por muchos factores: recuerdos políticos comunes o, aun más importante en épocas anteriores, la persistencia de los vínculos con el viejo culto; o el refuerzo del parentesco y de otros grupos, tanto en la comunidad vieja como en la nueva; u otro tipo de relaciones pre-existentes.[113]

Weber no hace alusión al nacionalismo, pero indudablemente contribuye a su comprensión a través de su análisis de los «grupos étnicos». Tres aspectos me parecen cruciales dentro de su teoría: el «carácter subjetivo» del grupo étnico, el poder de la comunidad política de engendrar sentimientos de semejanza entre sus miembros, y el carácter emocional de los vínculos étnicos ligado a su capacidad para crear un sentimiento de solidaridad entre los miembros del grupo.

«El concepto de "nacionalidad" —indica Weber— comparte con el de "pueblo" *(Volk)* —en el sentido "étnico"— la vaga connotación de que cualquier cosa que se sienta como distintivamente común debe proceder de una filiación común.» Pero inmediatamente puntualiza que «personas que se consideran a sí mismas como pertenecientes a

la misma nacionalidad se encuentran a menudo mucho menos relacionadas por una filiación común que personas que pertenecen a nacionalidades diferentes y hostiles». Según Weber, en la actualidad, «una lengua común compartida es preeminentemente considerada como la base normal de la nacionalidad».[114] Sin embargo, una lengua común, aunque sea relevante, es también insuficiente para sostener un sentimiento nacional *(Nationalgefühl)*. En el pensamiento de Weber, la importancia de la lengua «aumenta necesariamente a la par con la democratización del estado, de la sociedad y de la cultura. Sobre todo la lengua, y esto incluye la literatura que se basa en ella, es el primer valor cultural, y de momento el único, accesible a las masas que ascienden a la participación en la cultura».[115]

Weber considera que la nación está estrechamente vinculada a los intereses de prestigio. Las primeras y más enérgicas manifestaciones de la idea de nación contenían la leyenda de una «misión» providencial, facilitada por el cultivo de la superioridad, o por lo menos de la peculiaridad, de los valores culturales del grupo establecido como nación. En este contexto, la tarea de los intelectuales será la de «propagar la "idea nacional", al igual que aquellos que poseen el poder en el gobierno provocan la idea del estado».[116]

El concepto de «nación» significa sin duda, y por encima de todo, que debemos esperar de ciertos grupos de individuos un sentimiento específico de solidaridad frente a otros grupos. Para Weber, la solidaridad nacional entre las personas que hablan la misma lengua puede ser rechazada con la misma facilidad con la que puede ser aceptada. En su lugar, sugiere que la solidaridad puede ser vinculada a recuerdos de un destino político común. Los componentes causales que llevan a la emergencia de un sentimiento nacional pueden variar sustancialmente, y, en la opinión de Weber, los destinos políticos comunes deben ser considerados en primer lugar.

Weber define la nación como una comunidad de sentimiento que debería manifestarse adecuadamente en un estado propio. Por tanto, para Weber la nacionalidad no es un concepto sociológicamente distinto; debería ser definido no desde el punto de vista de las cualidades comunes que establecen una comunidad nacional, sino únicamente desde el propósito de crear un estado independiente. Weber explica que «una correcta relación entre el estado y la nación, en la que esta última se define por la lengua y la cultura» es de suma importancia para el estatus de poder del estado.[117]

Weber es consciente de que la nación y el estado no siempre coinciden y enfatiza este aspecto particular al afirmar que «en el lenguaje ordinario, la "nación" no es, ante todo, idéntica a la "población de un estado", esto es, a la pertenencia a una unidad política determinada. Numerosas unidades políticas incluyen grupos que afirman la independencia de su "nación" enfáticamente frente a otros grupos; o, por otro lado, comprenden partes de un grupo cuyos miembros declaran que este grupo constituye una "nación" homogénea».[118] Weber reconoce la existencia de naciones sin estado:

> Una y otra vez vemos que el concepto de «nación» nos remite al poder político. Por tanto, el concepto parece referirse —si es que se refiere a un fenómeno uniforme— a un *pathos* específico relacionado con la idea de una comunidad política fuerte formada por personas que comparten una misma lengua o religión, o costumbres comunes, o recuerdos políticos; un estado así puede que ya exista o puede ser deseado. Cuanto más énfasis se pone en el poder, más cercano aparece el vínculo entre la nación y el estado.[119]

La nación y el poder

Una de las características más distintivas de la obra de Weber es su énfasis en el significado del poder en la política. En *El Discurso de Friburgo* (1895), Weber relaciona el concepto de nación con el ideal del poder: «el estado nacional es la organización de poder temporal de la nación».[120] Es altamente controvertido intentar establecer en qué medida Weber sostenía la idea de una nación meramente «cultural». ¿Considera la cultura como fundamento necesario del estado, tal como sugieren Smith y Beetham, o, como plantea Mommsen, existe una clara primacía del vínculo entre el estado y el poder? Según Mommsen, «Weber se había alejado de la idea de una nación puramente "cultural". Él sólo podía aceptar la idea nacional en conexión con un sistema gubernamental que persigue una política de poder a gran escala».[121] En cambio, Beetham acentúa el papel clave de la *Kultur* en el pensamiento de Weber y afirma que: «para Weber, la *Kultur*, la promoción de lo que era específico de una comunidad, se encontraba entre las finalidades principales que en sí mismas podían legitimar el ejercicio del poder del estado».[122] Albrow, por su parte, subraya que «el nacionalismo de Weber era de tipo trascendente, es decir, estaba comprometido con los ideales culturales que el poder del estado debía servir». La cuestión es, siguiendo el argumento de Albrow, que «en una sociedad profundamente dividida por la clase social, el estatus y la religión, el compromiso con la "nación" podía indicar igualmente la desvinculación de grupos de interés particular».[123]

Sin embargo, cabe destacar que Weber parece acentuar la función de la cultura como objetivo principal sólo después de la guerra. Albrow confirma este extremo: «A lo largo de su última carrera políti-

ca, en sus escritos y en su actividad después de la Gran Guerra, Weber se esforzó por dar contenido a la idea de que la nación no era la suma del bienestar de la población, sino el conjunto de valores que esas personas tenían la obligación de apreciar y desarrollar.»[124] Además, Weber se refiere habitualmente a la expansión económica sin mencionar la cultura: «Nuestros sucesores no nos harán responsables ante la historia por el tipo de organización económica que les entregamos, sino por el espacio de maniobra que conquistamos para ellos en el mundo y dejamos detrás de nosotros [...] en este estado nacional el último criterio de valoración para la política económica es la "razón de estado".»[125]

Weber alude a la unificación de Alemania como un «punto de partida para una política de poder mundial alemán».[126] Define el poder como «la posibilidad de un hombre o grupo de hombres de realizar su propia voluntad en una acción social incluso contra la resistencia de otros que participan en la acción».[127] Weber observa que todas las estructuras políticas utilizan el poder, pero se diferencian en la manera en que lo usan, o amenazan con usarlo, contra otras organizaciones políticas. En su pensamiento, no todas las estructuras políticas son igualmente «expansivas»: «La estructura política de Suiza está "neutralizada" gracias a una garantía colectiva de las Grandes Potencias. Por varias razones, no se desea con demasiada fuerza a Suiza como objeto de incorporación. Los celos mutuos que existen entre las comunidades vecinas de igual poder la protegen de este destino fatal.»[128]

Weber observa que Suiza, igual que Noruega, está menos amenazada que Holanda, que posee colonias, y Holanda está menos amenazada que Bélgica, que tiene posesiones coloniales precarias y se encontraría en una situación arriesgada en caso de guerra entre sus poderosos vecinos. Suecia también, sostiene Weber, se encuentra bastante expuesta. En su opinión, el poder de las estructuras políticas cuenta con una dinámica interna específica. Weber vincula el poder con el «prestigio», y mantiene que:

> El prestigio del poder significa en la práctica la gloria del poder sobre otras comunidades; significa la expansión del poder, aunque no siempre mediante la incorporación o la sujeción. Las comunidades políticas grandes constituyen los exponentes naturales de este tipo de pretensiones al prestigio.
>
> Todas las estructuras políticas prefieren naturalmente tener vecinos débiles a tenerlos fuertes. Además, en la medida en que cada comunidad política grande es un aspirante potencial al prestigio, es también una amenaza potencial para sus vecinos.[129]

La expansión de «Grandes Estructuras de Poder» viene normalmente, pero no siempre, determinada por la economía. Weber apunta que, mientras el comercio en sí mismo no es de ningún modo el factor decisivo en la expansión política, la estructura económica en general codetermina la extensión y la forma de dicha expansión. Sin embargo, reconoce que la lucha constante de las nacionalidades por un espacio vital y por la autodeterminación ha favorecido el avance del capitalismo occidental moderno. En su opinión, la vieja competencia entre las naciones se intensificó por el hecho de que el orden económico capitalista, a diferencia de los sistemas económicos anteriores, no favorecía necesariamente «las naciones física e intelectualmente superiores».[130]

Weber considera el poder como una característica constante de la escena política. El poder conlleva la lucha y la violencia. Weber no duda en emplear la terminología darwiniana de «lucha por la vida» y «supervivencia de los más aptos» para describir el carácter inexorable de esta «lucha del hombre con el hombre para conseguir espacio vital».[131] En *La política como vocación* escribe: «el medio decisivo para la política es la violencia».[132] Weber nos advierte:

> Todo aquel que utilice medios violentos para cualquier fin —y todo político lo hace— se expone a sus consecuencias específicas [...] Repito, se compromete con las fuerzas diabólicas que acechan en toda violencia. Los grandes *virtuosi* de un amor cósmico a la humanidad y a la bondad, ya procedan de Nazareth o de Asís o de los castillos reales indios, no han actuado con los medios políticos de la violencia. Su reino «no era de este mundo» [...] Aquel que busca la salvación de su alma y de la de otros, no debería buscarla en los caminos de la política, puesto que bastantes tareas particulares de la política sólo pueden resolverse mediante la violencia.[133]

Weber y el nacionalismo alemán

La unificación de Alemania en 1871 tuvo una gran influencia en la dirección del pensamiento de Weber. Él se refiere a la unificación como a un «punto de partida para una política de poder mundial alemán», y deja bien claro que «la política no debe estar orientada únicamente por principios simplemente económicos, supuestamente objetivos, sino que *debe propugnar la preservación y el avance de la nacionalidad como su principio más elevado*» (la cursiva es mía).[134] Weber no formuló una teoría del nacionalismo pero adoptó una actitud «nacionalista» durante toda su vida; podemos ilustrar esta afirmación mediante el examen de tres cuestiones particulares: primera,

su postura contra la inmigración polaca en el este de Alemania; segunda, su apoyo al nacionalismo alemán durante la primera guerra mundial; y, tercera, su evaluación de la situación creada por el Tratado de Versalles después de la primera guerra mundial.

Weber examinó la situación de la agricultura al este del Elba y descubrió un profundo proceso de transformación de largo alcance. El orden económico patriarcal que unía los *Junker* (terratenientes) con los *Instmänner* (trabajadores), y que garantizaba a estos últimos un cierto grado de independencia y seguridad, se desmoronaba por doquier. Esta relación se basaba en una comunidad de intereses entre terratenientes y campesinos. Una economía de orientación capitalista forzaba a los *Junker* del este del Elba a administrar sus fincas con métodos de capital intensivo, y esto disolvía la vieja comunidad de intereses entre los terratenientes y sus trabajadores. Esta transformación provocó la emigración de trabajadores alemanes en busca de unas condiciones más seguras y sin riesgos, o les llevó a buscar trabajo asalariado a pesar de que esto empeorara su situación económica. El factor decisivo no fue el económico sino «la magia puramente psicológica de la "libertad"». La consecuencia directa de todo esto fue el aumento de campesinos polacos en la región. Weber escribe en *El Discurso de Friburgo*: «una expectativa más baja de nivel de vida, en parte física, en parte mental, que la raza eslava posee como don de la naturaleza o como algo que ha adquirido mediante la educación a lo largo de su historia pasada es lo que ha contribuido a su expansión en esta zona».[135] Este desarrollo sirvió los intereses económicos de los *Junker* que luchaban con la competencia agrícola internacional. Weber lamentaba profundamente «desde el punto de vista de los intereses del estado» la progresiva «polonización» del este de Alemania. Aconsejó decididamente el cierre de la frontera oriental a los inmigrantes polacos y exigió una política interna sistemática de «germanización» a gran escala en el este: «no tenemos paz ni felicidad humana para legar a nuestra posteridad, sino únicamente la eterna lucha por el mantenimiento y la mejora mediante un cuidadoso cultivo de nuestro carácter nacional».[136]

Weber se refiere a los alemanes como al «tipo humano más altamente desarrollado»,[137] y recomienda encarecidamente un proceso de germanización a lo largo de la frontera alemana oriental puesto que «el libre juego de las fuerzas de la selección no siempre actúa en favor de la nacionalidad que está más desarrollada o mejor dotada económicamente». Weber observa que la historia humana abunda en ejemplos de «la victoria de los tipos de humanidad menos desarrollados y la extinción de la crema más refinada de la vida intelectual y emocional».[138] Nótese la terminología darwiniana que emplea Weber

—«lucha», «adaptación», «tipos de humanidad más desarrollados» y «menos desarrollados»— para aludir a las relaciones entre naciones y sus diferentes estadios de desarrollo; así como su clara actitud nacionalista.

Weber no establecía ninguna distinción esencial entre la expansión puramente económica a través de la conquista de mercados, las exportaciones de capital y el imperialismo político. En su opinión, el intento de incluir las regiones del globo aún «libres» bajo el control de otras naciones más poderosas era una actividad legítima de la cual estas últimas debían beneficiarse. Mommsen observa que «Max Weber pertenecía al círculo de imperialistas liberales que esperaban que las otras grandes potencias concediesen a Alemania su parte correspondiente de las regiones del globo aún libres mediante una política armamentista creciente».[139]

Weber aceptaba la guerra como posibilidad y estaba convencido de que la nación debía realizar una intervención militar decisiva si la situación así lo exigía. En 1914, impresionado por el *élan* nacional y la voluntad de sacrificio con el que la nación entera tomó la lucha por la preservación nacional, Weber compartía el entusiasmo nacional y escribió: «*cualquiera* que sea su resultado, *esta guerra es grande y maravillosa*».[140] Weber contemplaba la preservación del Reich alemán como gran potencia entre las «potencias mundiales europeas», como el único objetivo justificable de la guerra. Se sentía ansioso por asegurar que Alemania saldría de la guerra con la fuerza suficiente para luchar en la futura batalla por una posición en el mundo bajo condiciones diplomáticas más favorables. Según Weber, la verdadera tarea de la política alemana en la guerra no era conseguir nuevos territorios más allá de sus fronteras nacionales, sino crear una base favorable para una futura política alemana mundial. En 1917 escribió: «yo no dispararía un solo tiro ni aceptaría un céntimo en préstamos de guerra si esta guerra no fuera otra cosa que una guerra nacional».[141]

Al finalizar la primera guerra mundial, los sentimientos nacionales de Weber se enaltecieron con las condiciones de paz impuestas por los Aliados. Al iniciar sus clases en Munich, habló con un apasionado apremio nacional: «sólo podemos tener [...] un objetivo común: convertir este tratado de paz en papel mojado».[142] En sus artículos en el *Frankfurter Zeitung* estimuló y pronosticó un movimiento de «irredentismo alemán» que emplearía medios revolucionarios para conseguir la autodeterminación nacional. Él confiaba en que los Aliados, alarmados por la posibilidad de un «irredentismo alemán» masivo, harían concesiones más generosas a Alemania: «Si se impidiese la unificación de todos los alemanes (¡Austria!), si se forzase a Alemania a renunciar a la Alsacia o a territorios en el oeste o incluso (!) a los

territorios del este, si tuviéramos que cargar con indemnizaciones para compensar a Bélgica, entonces, "después de una época de pacifismo nacido del agotamiento, incluso el último obrero que percibiera todo esto se convertiría en un chauvinista".»[143]

La defensa de Weber del «irredentismo» era a la vez un programa y un pronóstico, y los resultados excedieron sobremanera todos los límites que él podía haber imaginado. Los sentimientos nacionalistas de Weber no cambiaron a lo largo de su vida. Fue siempre un nacionalista convencido, nunca cuestionó su nacionalismo alemán ni lo sometió a un examen crítico. La nación y su poder en el mundo continuaron siendo para él el último valor político. Después de la guerra escribió: «me aliaría con cualquier poder sobre la tierra e incluso con la encarnación del diablo a fin de devolver a Alemania su viejo esplendor, si yo aún participara en la política. Pero no con los poderes de la estupidez».[144]

Conclusión

A continuación intentaré responder a las preguntas planteadas al principio de este capítulo al comparar las posturas de Treitschke, Marx, Durkheim y Weber en torno a tres puntos: su concepción del estado, su postura frente a la unificación alemana y su concepción del nacionalismo. Para terminar, sugeriré algunas razones capaces de explicar la ausencia de un análisis sistemático del nacionalismo en sus obras.

La teoría del estado de Marx deriva de su percepción de la historia de la sociedad como la lucha constante entre clases sociales opuestas. Dentro de este marco teórico, se refiere al estado como a la forma de organización que la burguesía adopta necesariamente para satisfacer sus objetivos internos y externos, garantizando en última instancia su propiedad y sus intereses. El poder político es reducido al poder organizado de una clase social para oprimir a otra. Cuando Marx apela al estado en tanto que institución independiente y superior a todas las clases sociales, en lugar de referirse a él como instrumento de la clase dominante, inicia una transición básica con respecto a su postura inicial. La idea marxista de que los proletarios deben conquistar el poder político del estado debe ser entendida desde esta perspectiva.

Durkheim, por el contrario, define al estado como el órgano de disciplina moral, justicia y pensamiento sociales. El estado ofrece dignidad y derechos a los individuos, al mismo tiempo que les impone

restricciones y limitaciones. El estado tiene un objetivo moral: la expansión de la justicia dentro de la sociedad.

Tanto Durkheim como Marx prevén algún tipo de futuro pacífico para la humanidad. La idea de Durkheim de que cada estado se convierte en un órgano del «ideal humano» en la medida en que asume que su tarea principal no es expandirse mediante la extensión de sus fronteras, sino aumentar el nivel de la moralidad de sus miembros, puede conectarse con el objetivo marxista de abolir las extremas desigualdades económicas y sociales derivadas del capitalismo, estableciendo un mundo en el que la emancipación de todos los individuos como seres humanos sea posible. Sin embargo, ninguno de ellos otorga una atención específica al estado-nación como fenómeno genérico ni vincula de manera sistemática la naturaleza del estado moderno con las reivindicaciones territoriales y el control de la violencia, características que serán cruciales en el análisis del nacionalismo.

Treitschke y Weber ofrecen un enfoque radicalmente distinto. Ambos sitúan el estado en la arena de la lucha constante entre las naciones. Treitschke destaca el poder como característica distintiva del estado y afirma su superioridad absoluta, su independencia y su exigencia de una obediencia ciega por parte de los individuos. Estas ideas contrastan con la postura de Durkheim, que define el estado como el representante de los intereses de aquellos a quienes gobierna.

A fin de proporcionar un análisis completo de la teoría de Treitschke acerca del estado debemos tener en cuenta que, a su juicio, el estado se funda en la territorialidad, y que el derecho a las armas constituye un factor clave que distingue al estado de las demás formas de vida corporativa. Estos dos aspectos claramente anticipan la definición de Weber según la cual el estado es «una comunidad humana que reivindica el monopolio del uso legítimo de la fuerza física dentro de un territorio dado».

Weber formula la teoría más sofisticada y de mayor alcance de todas las que se analizan en este capítulo —muchos de sus aspectos poseen un valor permanente—, pero, a pesar de ello, carece de un tratamiento satisfactorio del estado-nación y omite el análisis de su relación con el desarrollo del capitalismo y del industrialismo. Esto se debe en parte a que Weber define el estado de tal manera que hace difícil distinguir algunas de las características específicas del estado-nación; también obedece a que Weber, al igual que la mayoría de los teóricos inclinados hacia la derecha política en estas cuestiones, tendía a fijar su atención en la violencia y la guerra como aspectos ineludibles de la condición humana.

Marx consideraba el objetivo nacionalista de crear una Alemania unida como una reivindicación burguesa. Después de 1848, sin em-

bargo, Marx y Engels apoyaron la causa nacional de las naciones «históricas» o «grandes», por ejemplo Alemania, en la medida en que los grandes estados facilitarían el avance de los objetivos de la clase proletaria.

Las posturas de Treitschke y Weber con respecto a la cuestión alemana presentan de nuevo algún tipo de afinidad, puesto que ambos sostienen una actitud nacionalista alemana. Treitschke profetizó la creación de una «Gran Alemania» bajo el liderazgo de Prusia. Según él, Prusia debería aniquilar los estados más pequeños e incorporarlos. Weber exhibió su nacionalismo alemán al oponerse a la inmigración polaca en el este de Alemania, al brindar su apoyo a los nacionalistas alemanes durante la primera guerra mundial, y al condenar las condiciones impuestas por el Tratado de Versalles. Weber estimuló y predijo con acierto la creación de un movimiento de irredentismo alemán tras la primera guerra mundial.

Los comentarios de Durkheim sobre Alemania se encuentran principalmente en *L'Allemagne au-dessus de tout*, donde expone y critica las ideas de Treitschke como representante de la mentalidad alemana. Durkheim interpreta la violación de la neutralidad belga, y la Convención de La Haya, la guerra sistemática e inhumana y la negativa a reconocer los derechos de otras nacionalidades, como consecuencias de las ideas totalitarias de Treitschke. Durkheim se refiere a Alemania como a un ejemplo de patología social.

En base a estas comparaciones, se pueden distinguir varias actitudes diferentes hacia el nacionalismo. La primera considera el nacionalismo como la característica más importante de la sociedad y propugna su aceptación incuestionable. Treitschke y Weber serían los máximos exponentes de esta perspectiva, aunque es posible establecer cierta diferencia entre ellos. Mientras que en los escritos de Treitschke encontramos una definición del «patriotismo», rara vez se refiere al «nacionalismo»; Weber carece de una teoría del nacionalismo, pero manifiesta una actitud nacionalista a través de sus afirmaciones y puntos de vista sobre los acontecimientos históricos de su tiempo. No obstante, existe un rasgo fundamental que une a Treitschke y a Weber separándoles de Durkheim y Marx: ambos sitúan «la nación» por encima de todo. La nacionalidad es para ellos el principo supremo ubicado por encima de los demás valores, incluso de la misma democracia.

En los escritos de Durkheim y Marx topamos con una actitud sustancialmente distinta ya que ambos percibían la necesidad de trascender el nacionalismo. La postura de Durkheim podría ser descrita como «pan-nacionalista»; con esto quiero decir que en su pensamiento sitúa los objetivos «humanos» por encima de los «nacionales». Según él, la *patrie* tiene una función clave en el proceso de moralización, puesto que es la «sociedad organizada más elevada que existe». Se refiere al patriotismo local como a un sentimiento que está a punto de desaparecer y que será sustituido por lo que él denomina «patriotismo mundial».

La actitud de Marx puede definirse como «internacionalista». Su objetivo fundamental era la «emancipación universal» y auguró algún tipo de solidaridad mundial. Pero reconoció que esto sólo sería posible si las naciones se encontrasen libres de sus conquistadores, puesto que sólo entonces los trabajadores podrían pensar en términos internacionales acerca de la solidaridad de la clase obrera.

Vamos a abordar ahora directamente la cuestión de por qué no existe un tratamiento sistemático del nacionalismo en la teoría social clásica. Podemos identificar tres razones principales que explican esta situación. Primera, la sociología nació como una nueva ciencia, estrechamente ligada al auge de la industrialización, y representó un esfuerzo por comprender las nuevas circunstancias que los seres humanos debían afrontar como consecuencia del cambio en las condiciones y en la organización del trabajo. La Revolución Industrial cambió drásticamente la forma de vida de millones de personas. Los pensadores sociales clásicos trataron de vislumbrar las características distintivas de las sociedades modernas y se centraron en los cambios sociales que surgían como fruto de los procesos de industrialización. Las innovaciones que tuvieron lugar en el sistema económico provocaron una reestructuración de los vínculos sociales que afectaban las relaciones entre los individuos en la esfera social, al tiempo que propiciaron la emergencia de un nuevo conjunto de ligámenes que unían a individuos e instituciones políticas tales como el estado. El nacionalismo no fue considerado como un fenómeno susceptible de ser conectado al auge de los estados-nación modernos, o como una característica vinculada a la expansión del industrialismo.

Una segunda razón concierne los intentos de Marx, Durkheim y Weber por construir una «gran teoría» capaz de explicar la evolución de la sociedad desde su génesis hasta el tiempo presente. Para realizar este objetivo se torna imprescindible encontrar una línea central de argumentación que permita crear una teoría capaz de descifrar los diferentes estadios de la historia humana.

Marx consideró la lucha de clases como el atributo central de los sistemas sociales y destacó su presencia constante desde la antigua Grecia hasta nuestros días; esto le permitió construir una teoría general de la historia y explicar los aspectos sociales, políticos e ideológicos de la sociedad en función de la economía. La vida económica determinaba las relaciones sociales en general, y configuraba la esfe-

ra política. En este contexto, el nacionalismo no era más que un fenómeno marginal surgido en Europa a finales del siglo XVIII y estrechamente ligado a la emergencia del estado-nación; en otras palabras, no tenía sentido percibirlo como una constante en los diferentes estadios de la historia humana. Pero el afirmar la modernidad del nacionalismo no justifica la omisión de su análisis, y los autores estudiados curiosamente ignoraron el nacionalismo como uno de los rasgos básicos de las sociedades modernas. El énfasis de Marx en la esfera política en tanto que «superestructura» le llevó a infravalorar la influencia fundamental del estado-nación y del nacionalismo en el cambio histórico.

Durkheim consideraba la división del trabajo como la característica básica al definir la sociedad. En su opinión, los cambios en la división del trabajo crearon tipos distintos de relaciones entre los individuos: solidaridad orgánica y solidaridad mecánica. A la esfera política se le atribuía una vez más una función un tanto marginal. Durkheim contribuyó de forma sustancial a la teoría del estado moderno, pero omitió el análisis de dos de sus características fundamentales: la territorialidad y la violencia. En su descripción de las sociedades modernas infravaloró la importancia del nacionalismo, puesto que para él los «objetivos nacionales» tenían una importancia secundaria con respecto a los «objetivos humanos».

Weber se centró en la racionalización como característica principal de las sociedades occidentales y fijó su atención en la burocracia como elemento ineludible en la organización racional del trabajo. No sería correcto afirmar que Weber no pronosticó el auge del nacionalismo, siendo él mismo un nacionalista; sin embargo, no escribió nada acerca del nacionalismo en tanto que característica general de las sociedades modernas. Weber consideraba la unificación alemana como un punto de partida para una política de «poder mundial alemán» que no debería reducirse a principios puramente económicos; antes bien, debería esforzarse por preservar y hacer avanzar la nacionalidad. Weber vinculaba su nacionalismo con el poder y el prestigio de Alemania. Reconocer y estimular el nacionalismo en otros países hubiera sido contrario a su interés fundamental, la supremacía alemana. La *grandeur* de Alemania se convirtió en el objetivo principal de su política, los demás valores jugaban un papel secundario y eran susceptibles de ser sacrificados, en caso necesario, a fin de beneficiar el principio nacional. Pero a pesar de la importancia que confirió a su propia actitud nacionalista, Weber identificó la racionalidad como el elemento central que le permitía comprender las sociedades modernas. Para analizar el estado-nación y el nacionalismo tenemos que basarnos en Weber, y hasta cierto punto en Marx y Durkheim; aun así,

la idea clave del pensamiento de Weber imposibilitaba una interpretación general de estos fenómenos.

En consecuencia, las diferentes aproximaciones al nacionalismo que hemos considerado en este capítulo resultan inadecuadas por varias razones: ignoran la dimensión del nacionalismo como proveedor de identidad para los individuos que viven y trabajan en las sociedades modernas; no desarrollan una distinción clara entre el nacionalismo y el estado-nación —algo imprescindible, como demostraré más adelante—; no ofrecen explicación alguna de cómo el nacionalismo puede transformarse en un movimiento social generador de autonomía política; ni de su capacidad para homogeneizar a individuos que viven en un territorio concreto y comparten una misma cultura. Un análisis adecuado del nacionalismo necesita dar cuenta de todos estos aspectos y además debe conectar el nacionalismo con la democracia y la soberanía popular, esta última relacionada con el concepto político de ciudadanía y entendida como el conjunto de derechos y deberes del ciudadano; y, finalmente, necesita ocuparse de su denominado «rostro de Jano».

Seguidamente desarrollaré algunas de las implicaciones de estos puntos preparando así el camino para los capítulos siguientes.

a) El nacionalismo es un sentimiento que tiene que ver con la adhesión a un país de origen, una lengua, ideales, valores y tradiciones comunes, y también con la identificación de un grupo con una serie de símbolos (una bandera, una canción particular, una pieza musical o un dibujo) que lo definen como «diferente» de los demás. El apego a estos elementos crea una identidad y la apelación a esa identidad ha mostrado en el pasado, y continúa mostrando en la actualidad, un vigor inusitado a la hora de movilizar poblaciones enteras.

Durkheim y Weber fueron testigos del fracaso de la Segunda Internacional en 1914, cuando, desafiando a sus anteriores llamadas a la «solidaridad proletaria», los obreros se alistaron decididamente en sus ejércitos nacionales para defender sus respectivas patrias en la lucha contra los ejércitos de sus enemigos formados predominantemente por proletarios. En el siglo XX parece que los obreros han continuado cometiendo este error con tanta frecuencia que se diría que la identificación política nacionalista es más poderosa que la identificación de clase; pero si esto es así, significa que los análisis sociológicos que hemos estudiado carecen de un rigor suficiente. A menudo se ha concedido a las estructuras económicas (aunque no por parte de Weber) un papel decisivo a la hora de determinar las relaciones humanas, mientras que la necesidad psicosocial de una «identidad», elemento que considero fundamental para individuos y colectividades, ha sido menospreciada. La identificación con la clase social no ha

conseguido unir a los individuos, prueba de ello son las dos guerras mundiales y los cambios que tienen lugar en la Europa del Este, donde, después de más de cuarenta años de comunismo, la «identidad de clase» no ha podido sustituir las «identidades nacionales» y donde las minorías nacionales absorbidas por estados-nación a menudo «creados de forma artificial» reivindican hoy su independencia.

b) Es de vital importancia insistir en la distinción entre estado-nación y nacionalismo. El nacionalismo es básicamente un fenómeno *psicológico* que presume un sentimiento de identidad entre los miembros de un grupo; mientras que el estado-nación es un fenómeno *institucional*. Cabe señalar que Weber, Durkheim y Treitschke entienden el nacionalismo como un fenómeno coexistente con el estado-nación; de esta forma, ignoran la realidad sociopolítica que se manifiesta en, por ejemplo, la existencia de «sentimientos nacionales» en naciones sin estado. ¿Qué sucede cuando una nación ha sido absorbida e incluida dentro de un estado-nación y se convierte en una nación sin estado? Éste es un problema que en occidente afecta, entre otros, a Cataluña, el País Vasco o Irlanda del Norte. En la Europa oriental, «viejas nacionalidades» reivindican hoy el derecho a la independencia.

Ni Durkheim, ni Weber ni Treitschke tuvieron en cuenta las siguientes cuestiones: ¿Cuánto tiempo puede sobrevivir una nación sin estado como parte de otro estado? ¿Cuáles son los límites a que puede llegar un estado en el reconocimiento y la promoción de otras naciones que viven en su seno sin llegar a la confrontación?

c) Ninguno de los autores analizados en esta sección examina cómo un sentimiento nacional de adhesión a un país de origen y una cultura concreta puede ser transformado en la exigencia política de la creación de un estado. ¿Cómo es posible hacer esta transición? ¿Qué ideas se encuentran en la base de este cambio tan dramático? Una teoría del nacionalismo no puede eludir esta cuestión y, al considerarla, tiene que abordar problemas como los siguientes: ¿Cómo y en qué circunstancias el nacionalismo utiliza y legitima el uso de la violencia? ¿Cuál es la función de la ideología nacionalista? ¿Podemos hablar de «ideología nacionalista» como tal? ¿Cuál es la función de los líderes de los movimientos nacionalistas y en qué medida les es dado contribuir a la difusión de ciertos símbolos e ideas?

d) Una de las propiedades distintivas del nacionalismo es su capacidad para unir personas pertenecientes a diferentes niveles sociales y culturales, por más que los sentimientos nacionalistas hayan sido alentados e invocados por las elites; esto prueba que no se trata meramente de una invención de las clases dirigentes a fin de mantener la lealtad incondicional de las masas, haciéndoles creer que lo que presumiblemente tienen en común es más importante que lo que de

hecho les separa. Es improbable que millones de personas en todo el mundo sean tan ingenuas; los sentimientos nacionalistas no son simplemente forzados sobre una población indiferente o carente de voluntad, aunque esto ciertamente ocurre. He aquí uno de los factores básicos que debemos considerar al tratar de comprender la persistencia del nacionalismo.

e) El nacionalismo es un fenómeno que apareció en Europa alrededor del siglo XVIII gracias a la influencia de las ideas desarrolladas en torno a las Revoluciones americana y francesa. Los conceptos de igualdad, libertad, solidaridad y especialmente el de soberanía popular jugaron un papel clave en la apertura del camino al nacionalismo. El término «ciudadano» aplicado a los habitantes de un país particular sirvió para designar a los individuos que vivían dentro de instituciones políticas específicas. Las fronteras adquirieron una importancia progresiva. El estado-nación se convirtió en la institución en cuyo seno los individuos podían ejercer sus derechos y deberes; esto se hizo más evidente a medida que la acción del estado iba penetrando en las actividades ordinarias de los ciudadanos.

Finalmente, no podemos ignorar lo que se ha dado en llamar el «rostro de Jano» del nacionalismo. Así, mientras que algunos autores se centran en el aspecto positivo del nacionalismo vinculándolo estrechamente a la democracia y al derecho a la autodeterminación, otros acentúan su carácter nocivo al asociarlo con el fascismo, el racismo y la xenofobia. En mi opinión, una teoría del nacionalismo debe reconocer su carácter controvertido y evitar la parcialidad. El análisis del nacionalismo en distintas situaciones y países conduce a afirmar la práctica imposibilidad de formular una teoría única aplicable en todos los casos.

Así pues, al considerar la forma en que los pensadores sociales clásicos se aproximan al nacionalismo, se han ido planteando una serie de cuestiones cuyo contenido e implicaciones intentaré desarrollar en los siguientes capítulos.

CAPÍTULO 2

EL CARÁCTER POLÍTICO DEL NACIONALISMO: EL NACIONALISMO Y EL ESTADO-NACIÓN

Para comprender el nacionalismo debemos estudiar sus dos dimensiones: la política y la cultural. Así, por una parte el nacionalismo moldea e intenta hacer frente al auge del estado moderno; mientras, por otra, juega un papel vital como una de las fuentes fundamentales de identidad para los individuos contemporáneos. La idea de nación es la identidad categórica más significativa de las que median entre el individuo autónomo, pero relativamente débil, y fuerzas globales complejas y poderosas. En un sistema mundial en el que los estados-nación son los actores políticos por excelencia, los individuos a menudo pueden trascender su naturaleza finita mediante la identificación con la nación a la que pertenecen. Como señala Giner, el declive relativo de las religiones «sobrenaturales» ha contribuido al surgimiento de una «religión civil»; se refiere con esto a la sacralización de ciertos aspectos de la vida de la comunidad a través de rituales públicos, liturgias políticas o civiles y devociones populares, diseñadas para otorgar poder y reforzar la identidad y el orden dentro de sociedades heterogéneas. En este contexto, la comunidad alcanza la trascendencia mediante sus símbolos y su historia épica.[1]

Este capítulo estudia el estado-nación y las ideas que condujeron al surgimiento del nacionalismo en la Europa occidental. Al centrarme en el carácter político del nacionalismo, examinaré la relación entre éste y el estado-nación y acentuaré su papel crucial en el discurso moderno de la legitimidad política. De esta manera, plantearé la distinción entre dos tipos de nacionalismo: el promovido por quienes gobiernan el estado-nación en tanto que mecanismo homogeneizador de la población; y el de las naciones sin estado que se oponen a renunciar a su identidad y ser asimiladas por el estado que las contiene. Analizaré las formas en las que actúan ambos tipos de nacionalismo; el primero utilizando el poder del estado-nación; el segundo desarro-

llando estrategias que le permitan rechazar a un estado con el cual no se identifica. Al final del capítulo, examinaré la posibilidad de pensar el nacionalismo como una ideología y ponderaré su capacidad para proporcionar una teoría susceptible de guiar la acción política.

Definiciones

A fin de examinar el carácter político del nacionalismo debemos establecer una distinción conceptual básica entre nación, estado, estado-nación y nacionalismo. Por «estado», tomando la definición de Weber, entiendo «una comunidad humana que reivindica (con éxito) el *monopolio del uso legítimo de la fuerza física* dentro de un territorio dado»,[2] aunque no todos los estados han conseguido ejercer dicho monopolio y algunos ni siquiera aspiran a conseguirlo. Defino la «nación» como un grupo humano consciente de formar una comunidad, que comparte una cultura común, está ligado a un territorio claramente delimitado, tiene un pasado común y un proyecto colectivo para el futuro y reivindica el derecho a la autodeterminación. La «nación» incluye cinco dimensiones: psicológica (conciencia de formar un grupo), cultural, territorial, política e histórica. Al ofrecer esta definición se pretende enfatizar el carácter específico de la «nación» y diferenciarlo tanto del estado como del estado-nación. Defino el «nacionalismo» como el sentimiento de pertenencia a una comunidad cuyos miembros se identifican con un conjunto de símbolos, creencias y formas de vida concretos, y manifiestan la voluntad de decidir sobre su destino político común.

Pero aún hay otro término que debe distinguirse de los que acabo de mencionar: el estado-nación. El estado-nación es un fenómeno moderno, caracterizado por la formación de un tipo de estado que posee el monopolio de lo que define como el uso legítimo de la fuerza dentro de un territorio delimitado y que busca conseguir la unidad de la población sujeta a su gobierno mediante la homogeneización. Con este fin, el estado-nación crea una cultura, símbolos y valores comunes, restablece o inventa tradiciones y mitos de origen. Las principales diferencias entre una nación y un estado-nación, cuando la nación y el estado no coinciden, y casi nunca lo hacen, son las siguientes: mientras que los miembros de una nación son conscientes de formar una comunidad, el estado-nación se esfuerza por crear una nación y desarrollar un sentido de comunidad a partir de ella; mientras que la nación disfruta de una cultura, unos valores y unos símbolos comunes, el estado-nación se marca como objetivo la creación de los mismos. Los miembros de una nación pueden fijar su vista en el pasado y reconocer una historia compartida; si los integrantes de un estado-



nación realizan un ejercicio similar pueden encontrar un cuadro vacío —porque dicho estado-nación simplemente no existía en el pasado—, o una imagen fragmentada y diversa como producto de los distintos grupos étnicos, naciones, o partes de las mismas que se desarrollaron en su actual territorio. Los individuos que forman una nación tienen un sentido de patria y se sienten ligados a un territorio; el estado-nación puede derivar de un tratado, o de la voluntad de los políticos que en un momento determinado deciden trazar sus fronteras. Sólo tenemos que echar una ojeada a los diferentes mapas de Europa que surgieron del Congreso de Viena de 1815, del Tratado de Versalles tras la primera guerra mundial, de las modificaciones que siguieron a la derrota de Hitler en 1945, y de la presente reconfiguración de la Europa del Este después del desmoronamiento de la Unión Soviética.[3]

Sin embargo, no todos los teóricos ponen el mismo énfasis en el significado del aspecto político del nacionalismo al formular su definiciones. Así, mientras Gellner plantea que «el nacionalismo es básicamente un principio político, que sostiene que la unidad política y la unidad nacional deberían ser congruentes»,[4] Giddens destaca el carácter psicológico del nacionalismo entendido como «la afiliación de los individuos a un conjunto de símbolos y creencias que acentúan la comunalidad entre los miembros de un orden político»;[5] Giddens, sin embargo, parece dejar de lado el carácter político del nacionalismo al ignorar la reivindicación nacionalista por excelencia, esto es, el deseo de crear un estado propio. Kohn también propugna una definición psicológica del nacionalismo, al describirlo como «un estado de la mente en el que se siente que la lealtad suprema del individuo se debe al estado-nación».[6] Esta definición es la más limitada de cuantas hemos citado ya que asocia el nacionalismo de forma exclusiva con el estado-nación; de esta manera, Kohn automáticamente excluye el nacionalismo de las naciones sin estado, ignorando así una de las manifestaciones más potentes del nacionalismo de nuestro tiempo. En mi opinión, para comprender el nacionalismo es imprescindible considerar el deseo de conseguir y ejercer el poder del estado, tanto en lo que se refiere a la reivindicación de crear un estado independiente como al proceso de su construcción.

El origen de las naciones

El origen de las naciones es una de las cuestiones más controvertidas en el análisis del nacionalismo y en particular de sus implicaciones políticas. Existen dos posturas fundamentales: la primera supone que la nación es algo natural. Schleiermacher nos habla de la

nación como de «una división natural de la raza humana, que Dios ha dotado de un carácter propio»; cada nacionalidad, afirma, está destinada mediante su organización peculiar y su lugar en el mundo a representar cierto aspecto de la imagen divina; puesto que es Dios quien asigna directamente a cada nacionalidad una tarea definida en la Tierra y le infunde un espíritu definido, a fin de glorificarse a sí mismo a través de cada una de manera peculiar.[7]

Herder, siguiendo la misma línea de argumentación, considera cada nacionalidad como una manifestación de lo divino y, por tanto, como algo sagrado que debe ser cultivado y no destruido, «puesto que la nación es tan natural como una planta, una familia, sólo que tiene más ramas».[8] La versión sociobiológica de este argumento afirma que la etnicidad es una extensión del parentesco y que el parentesco es el mecanismo habitual para la persecución de fines colectivos en la lucha por la supervivencia.[9]

La segunda postura sostiene que la nación y el nacionalismo son fenómenos modernos. Gellner observa una gran paradoja en el hecho de que las naciones sólo pueden definirse en términos de la época del nacionalismo en vez de al revés, como cabría esperar. «Debemos admitir que el nacionalismo utiliza la proliferación de culturas o riqueza cultural preexistente, heredada históricamente, aunque la emplea de forma muy selectiva, y casi siempre la transforma radicalmente.»[10] Según Gellner, puede explicarse el nacionalismo como un corolario inevitable, o al menos natural, de algunos aspectos específicos de la modernización. Es un fenómeno conectado con el surgimiento de la sociedad industrial.[11] Giddens entiende que tanto la nación como el nacionalismo constituyen propiedades distintivas de los estados modernos y sitúa el surgimiento del nacionalismo a partir de finales del siglo XVIII.[12] Anderson también señala que la nacionalidad, la «nacionidad» *(nation-ness)* y el nacionalismo son artefactos culturales creados hacia finales del siglo XVIII.[13]

En mi opinión, ambas perspectivas presentan insuficiencias. Los autores que se basan en la «naturalidad» de las naciones simplifican el concepto al incluir todo tipo de grupo humano, desde los períodos más remotos, en esta categoría. Las teorías que defienden la modernidad de la nación y del nacionalismo ignoran las raíces históricas de las comunidades étnicas que se transformaron en naciones y más tarde se convirtieron, aunque sólo algunas, en estados-nación. A fin de comprender el nacionalismo y la nación, debemos contrastarlos con formas preexistentes de identidad y lealtad colectivas. De acuerdo con la interpretación de Barth, los grupos tienden a definirse a sí mismos no por referencia a sus propias características sino por exclusión, es decir, por comparación con «extranjeros».[14] Alrededor del siglo VIII, la gente que vivía en lo que ahora se conoce como Gales (Wales) fue encerrada en su territorio tras un gran dique y un terraplén, construidos por un pueblo invasor que les llamaban extranjeros *(weallas)*.[15] Sólo después de un largo proceso histórico podemos encontrar grupos humanos que satisfacen los requisitos que hemos atribuido a la nación, esto es, conciencia de formar una comunidad, una cultura común, adhesión a un territorio claramente delimitado, un pasado común y una voluntad de decidir su destino político.

Considero que la nación no es un fenómeno puramente moderno. Si examinamos los cambios en la organización de la sociedad a lo largo del tiempo veremos cómo, después de la caída del Imperio romano y la subsiguiente desintegración del carolingio, Europa occidental se dividió en feudos relativamente pequeños y en áreas de influencia que, mediante conquista, matrimonio y anexión, crearon unidades más grandes que desarrollaron un sentido de comunidad, especialmente por medio de la guerra contra otros grupos. Huizinga sostiene que las Cruzadas, lejos de unir en la fe a aquellos que estaban divididos por la lengua, la filiación y la lealtad, reforzaron las enemistades nacionales de los pueblos de la Cristiandad latina que debieron enfrentarse de nuevo acerca de los equipos de guerra, el orden de batalla, y en una rivalidad más o menos santificada.[16]

En el período que siguió a la desintegración del imperio de Carlomagno tuvo lugar el proceso de consolidación de cada una de las diferentes culturas que surgieron en Europa. Obras como el *Cantar de Mio Cid* o la *Chanson de Roland* se considerarían más tarde como ejemplos de culturas nacionales incipientes en un territorio en el cual la elite había utilizado tradicionalmente el latín como única lengua escrita. A partir de entonces, aunque el latín continuó siendo la lengua principal utilizada por eruditos, clérigos y políticos, se inició una lenta pero firme consolidación de las lenguas vernáculas. El marco en el que la conciencia nacional y el sentido de patria iban a desarrollarse en Europa fue establecido alrededor del año 1100.[17]

Smith, cuando trata de resolver el problema de la elección entre una teoría «natural» o una teoría «moderna» del origen de las naciones introduce el concepto de *etnie* o comunidad étnica. Analiza la naturaleza, las formas y el contenido de sus símbolos, sus memorias históricas y sus valores centrales, que sintetiza en el complejo «mito-símbolo». En la opinión de Smith, «es la *etnia* y no las naciones, la etnicidad y no la nacionalidad, el etnicismo y no el nacionalismo, lo que predomina en la vida social y cultural de la Antigüedad y la Alta Edad Media en Europa y el Oriente Próximo».[18] El análisis de lo que Smith denomina «el origen étnico de las naciones» contribuye a la comprensión de las raíces del proceso de su formación; sin embargo,

no considero que su definición de la nación, y en particular la diferencia que establece entre naciones «étnicas» y «territoriales», sea adecuada; la nación «territorial», según Smith, se basa en un cierto sentido de territorio y sus características son: la comunidad de leyes e instituciones legales, un sentido de la ciudadanía y una cultura común. La nación «étnica» presume un origen y filiación comunes, reflejados en las crónicas y en las genealogías.[19]

A mi juicio, es básico reconocer la capacidad de los individuos para la adhesión emocional y la identificación con objetos externos cambiantes, como una característica permanente cuyo nivel e intensidad varían con el tiempo. El parentesco representó un primer paso en este sentido, aunque más tarde sería sustituido por formas más sofisticadas de identificación y lealtad. La Edad Media permitió la formación de grupos más grandes ligados a un territorio concreto. La creación de mercados, la intensificación del comercio, las guerras y el lento pero progresivo ensanche del radio de acción del estado provocaron la emergencia de una conciencia de formar comunidades específicas. Es precisamente en este momento cuando podemos hablar del surgimiento de las naciones.

Ahora bien, una vez creadas, estas naciones han disfrutado de una vida política común durante diferentes períodos de tiempo, dependiendo de circunstancias históricas particulares, y han seguido destinos políticos diferentes; algunas se disolvieron, otras se transformaron en estados-nación, o se dividieron y fueron absorbidas por otros estados. Considero el hecho de que algunas naciones hayan sobrevivido y creado sus propios estados, mientras otras eran divididas o incluidas en otros estados, como fruto de un mero accidente histórico.

Ciudadanía y soberanía popular

Se suele situar el auge del estado-nación y del nacionalismo a finales del siglo XVIII y vincular su surgimiento con las ideas que dieron lugar a la Revolución americana de 1776 y la Revolución francesa de 1789. El estado-nación apareció como producto de un proceso multidimensional que cambió las relaciones de poder en la sociedad. Los elementos principales de dicho proceso incluían: la consolidación de unidades territoriales por parte de estados burocráticos absolutistas que por primera vez en la historia fueron capaces de mantener el monopolio de la violencia dentro de sus territorios; la transformación de los límites de los estados en fronteras claramente establecidas; el surgimiento de la burguesía como una nueva clase social especialmente receptiva a las ideas de la Ilustración; y el nuevo papel de los monarcas y gobernantes respecto a los gobernados. Hasta el siglo XVIII era

habitual legitimar el derecho a gobernar apelando a la voluntad de Dios, a la sangre real o a la fuerza física superior. Un cambio radical tuvo lugar como consecuencia de la expansión de las nuevas ideas de los *philosophes*, que acentuaban el culto a la libertad, la igualdad y especialmente la soberanía popular.

El concepto de ciudadanía está estrechamente vinculado con la idea de que el poder del estado emana de la voluntad del pueblo. Así pues, mientras que la tradición greco-romana, secundada por la costumbre, el derecho y la educación, había promovido la lealtad a la ciudad, el más complejo modelo medieval de relaciones inhibió durante siglos el desarrollo de un concepto cívico comparable, puesto que tanto la Iglesia como el príncipe exigían lealtad. Como subraya Heater, tanto en la era medieval como en la moderna existe una tensión constante entre un sentido «regional» de la identidad y otro ligado al estado-nación emergente; «y sin embargo —escribe—, al lado de este proceso de integración nacional persistieron en gran medida sentimientos de identidad local o regional, sostenidos por recuerdos de tradiciones independientes y hábitos lingüísticos separados». Solamente en momentos de crisis nacionales, un cierto sentido de lealtad para con la nación conseguiría relegar temporalmente un sentir localista. «El francés medieval era un *sujeto* del monarca capeto, no un *ciudadano* de Francia; igualmente, el término "ciudadano" era bastante inadecuado para describir la relación de un inglés con su país. En la práctica, el término fue limitado durante la Edad Media a la relación de derechos y deberes libremente ejercitados en una ciudad o villa» (la cursiva es mía).[20]

En los siglos XIII y XIV, como consecuencia del renacimiento de la teoría política de Aristóteles se produjo una restauración del concepto de ciudadanía en un sentido político. A ello siguió inmediatamente una extensión del concepto gracias a la proliferación de estudios de derecho e historia de Roma. Bartolus de Sassoferrato, tras estudiar el principio romano de soberanía y el concepto de derecho consuetudinario, concluyó que éstos justificaban la creencia de que el pueblo, entendido como un todo, debería poseer el poder soberano último y que solamente en los estados donde se mantuviera dicho principio, el pueblo podría ser efectivamente libre. Marsilius de Padua, sin embargo, dudaba acerca de la conveniencia de conceder a los estamentos inferiores de la sociedad una carta de plena ciudadanía; sostenía que la constitución de un estado debería ser determinada por los ciudadanos, y que en ningún caso podía haber un buen gobierno o un gobierno estable sin el consentimiento de los mismos.[21]

En el siglo XVII, Locke acentuó aún más la necesidad del consentimiento popular para legitimar el gobierno. Al atacar la monarquía

absoluta, Locke afirmó que el estado debía proteger las vidas y las libertades de sus ciudadanos, de modo que sus necesidades y deseos gozaran de clara prioridad y fueran considerados como un derecho absoluto. No obstante, el centro del debate se situó rápidamente en la cuestión de quién debería ser considerado un «ciudadano», es decir, quién podría ejercer el derecho al voto.

El concepto de soberanía popular del siglo XVIII englobaba a «todo el pueblo», aunque en un primer momento se asumía que los ciudadanos más educados e ilustrados deberían conducirlo e introducirlo gradualmente a la vida política. Los revolucionarios, al sostener que el principio de soberanía residía esencialmente en la nación, afirmaban que ésta era algo más que el rey y la aristocracia. La autodeterminación nacional resultó ser una de las interpretaciones más frecuentes de la soberanía popular: «En base al principio que defendían los revolucionarios, se cuestionó el título de todos los gobiernos existentes; puesto que éstos no derivaban de la soberanía de la nación, sino que eran usurpadores con quienes ningún acuerdo podía ser vinculante y a quienes ningún sujeto debía lealtad.»[22] Los nuevos principios introdujeron un estilo inédito de hacer política, en el que la expresión de la voluntad popular desautorizaba tratados y acuerdos, disolvía lealtades y, mediante una simple declaración, hacía ilegal cualquier acto.

Pero la consecución de los derechos de ciudadanía no fue en absoluto un proceso fácil, ya que tuvo que enfrentarse a la oposición de la mayor parte de los sectores más privilegiados de la sociedad. La conquista de los derechos de ciudadanía debe ser interpretada como el fruto de un lento proceso que se inició con la Revolución francesa, dio un paso atrás con el bonapartismo y la Restauración de 1815, pero continuó presente ya que los ideales franceses de ciudadanía y gobierno constitucional proporcionaron un modelo sobre el que los liberales europeos de principios del siglo XIX acuñaron sus demandas.

La degradante condición del proletariado nacido de la Revolución Industrial propició la oportunidad y fue el motivo generador de una conciencia política expresada en la formación de diferentes tipos de organizaciones, algunas de las cuales luchaban por reformas económicas y sociales, por ejemplo los sindicatos. Una de las razones más poderosas que explica el éxito de las demandas proletarias fue el miedo a las consecuencias violentas de una resistencia continuada; como señala Heater, el recuerdo de 1789, refrescado por las revoluciones de 1848, permanecía muy vivo en la memoria colectiva. Fue necesario luchar para conseguir los derechos políticos. En la mayoría de los países europeos, el sufragio estaba limitado a los ciudadanos varones que poseían ciertos ingresos —Francia en 1830 contaba con una población de unos 30 millones de personas mientras que su electorado se reducía a 90.000 individuos—. Pero la riqueza, aunque constituía la principal condición para el sufragio, no era en absoluto la única; la confesión religiosa también podía privar a un hombre del derecho al voto, en particular si se trataba de un católico en un estado protestante, o de un judío. En Gran Bretaña los católicos tuvieron que esperar hasta 1829 y los judíos hasta 1858 para conseguir el derecho al voto.

En los Estados Unidos la cuestión de la ciudadanía ganó en complejidad debido a los problemas constitucionales y legales emanados de su condición de estado federal y de la institución de la esclavitud. En 1865, la Decimotercera Enmienda abolió la esclavitud, eliminando así cualquier distinción entre blancos y negros. Una Decimoquinta Enmienda fue necesaria para confirmar que: «el derecho al voto de los ciudadanos de los Estados Unidos no puede ser juzgado o limitado por los EEUU, o por ningún estado, en base a la raza, color o condición previa de servidumbre».[23] Sin embargo, la lucha por conseguir la igualdad completa entre los individuos de raza y color diferentes está lejos de su resolución y aún persiste en nuestros días.

El sufragio universal para los hombres fue en su mayor parte obtenido a principios del presente siglo; las mujeres tuvieron que esperar bastante más. Los primeros grupos que se organizaron activamente para promover los derechos de las mujeres datan del período inmediatamente posterior a la Revolución francesa. Marie Gouze, líder de uno de los clubs parisinos de mujeres que se crearon en aquel tiempo, redactó un informe titulado «Declaración de los Derechos de las Mujeres», basado en la «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», el documento constitucional más importante de la Revolución.[24] No obstante, el panfleto de Gouze contó con una respuesta menos que positiva por parte de los líderes revolucionarios varones —fue ejecutada en 1793—. En el siglo XIX el feminismo avanzó con mayor ímpetu en los Estados Unidos; en una reunión celebrada en las Seneca Falls en 1848 se constituyó un movimiento feminista y se proclamó una «Declaración de Sentimientos», que conscientemente se hacía eco de la «Declaración de Independencia» y proclamaba como verdad autoevidente la igualdad entre hombres y mujeres.[25] A pesar de esta iniciativa, durante este período se avanzó poco en la mejora de la posición social y política de las mujeres, que debieron esperar hasta 1920; fue entonces cuando la Decimonovena Enmienda concedió el sufragio femenino. La intensidad del prejuicio contra la implicación de las mujeres en los asuntos públicos en el siglo XIX aparece crudamente ilustrada por la decisión de Napoleón de excluir ex-

plícitamente de derechos legales a los menores, los criminales, los deficientes mentales y las mujeres, al codificar el derecho civil francés.[26]

En Gran Bretaña, el libro de Mary Wollstonecraft *A Vindication of the Rights of Women* (1792) aparece como un predecesor del feminismo, que aún tardaría en desarrollarse. Cuando en 1866 se presentó en el Parlamento una petición firmada por 1.500 mujeres exigiendo que las reformas electorales que se estaban discutiendo incluyesen derechos plenos al sufragio para las mujeres, la petición fue ignorada; al año siguiente, sus organizadoras establecieron la Sociedad Nacional para el Sufragio de las Mujeres. La campaña para el sufragio parlamentario dio lugar a una áspera lucha que sólo fue coronada con el éxito después de la primera guerra mundial, cuando se concedió el derecho al voto a las mujeres como respuesta al papel crucial que desempeñaron durante la guerra. En Bélgica, Francia, Italia y Japón las mujeres tuvieron que esperar a la segunda guerra mundial para conseguir el sufragio, mientras que un país tan avanzado como Suiza no permitió la participación de las mujeres en la elecciones federales hasta 1971.

Como he tratado de mostrar más atrás, el proceso de traducción de la idea de soberanía popular en el sufragio universal adulto requirió una lucha dura y larga, durante la cual los principios inspiradores de la Revolución de 1789 iniciaron un proceso lento, pero constante, penetrando gradualmente en la mentalidad, primero de las clases educadas, y más tarde de las masas de los diferentes países europeos. Otra característica relevante de la Revolución francesa es el énfasis otorgado a la educación, que resultó en la creación del «primer sistema exhaustivo de enseñanza nacional a fin de educar nuevas generaciones de ciudadanos virtuosos y patriotas».[27] Sólo una educación común, se creía, podría forjar la unidad de la patria y la unión de sus ciudadanos.

Este contexto hizo posible el auge del nacionalismo como mecanismo que resultó ser extraordinariamente útil a la hora de reconducir la lealtad de un pueblo lejos del monarca. La monarquía de derecho divino constituía un recurso elegantemente simple, capaz de evocar una adhesión emocional. Pero, como observa Heater, un agregado de ciudadanos soberanos apenas podía realizar esa función. Fue así como la nación, personificada a través de símbolos y rituales, que simbólicamente recrean un sentido de «pueblo», se convirtió en el centro de un nuevo tipo de fidelidad. La división de Europa en estados-nación favoreció la definición de la ciudadanía por la nacionalidad, así como también por los derechos legales, políticos y sociales, y todo ello contribuyó a hacer efectivo el nacionalismo. Así, como indica Heater, la Revolución francesa politizó el concepto cultural de la nacionalidad y, a continuación, durante la mayor parte del siglo XIX,

la vinculación del nacionalismo con la soberanía popular alentó a los liberales de la Europa central y del sur a conspirar y a agitar en pos de la realización de este ideal en sus propias tierras.[28]

La nación cultural

La convicción principal del nacionalismo romántico es que la nación forma y moldea la cultura, un modo de vida particular y las instituciones sociales más importantes. Todo ello son expresiones de una fuerza unitaria que normalmente se define como el alma, la mente o el espíritu de un pueblo; en el lenguaje de Hegel, el *Volksgeist* o el carácter de una nación. La lengua se considera como la forma de expresar una percepción particular de la vida y del mundo; el interés por la lengua va acompañado de un interés específico por la historia, el pasado glorioso, mitos de origen, costumbres, modos de vida y las ideas de un pueblo particular: «El nacionalismo romántico toma la cultura como su punto de partida, no el estado, y los pensadores románticos como Herder dan la espalda a la sofisticada cultura de los intelectuales y de las elites fijándose en la cultura de las gentes sencillas, pre-intelectuales, del *Volk*.»[29]

El nacionalismo romántico podría entenderse, observa Nipperdey, en tanto que reacción a la hegemonía intelectual europea basada en el predominio intelectual de la Ilustración de estilo francés, y también a las tendencias imperiales de los jacobinos y de Napoleón, ejemplificadas en la ocupación y explotación de naciones y en la amenaza de uniformización europea. Pero el nacionalismo romántico sintoniza mejor con las condiciones de las naciones sin estado, o con el firme rechazo de los estados existentes en caso de no coincidir con una nación única. El énfasis en la identidad lingüístico-cultural cumplió una función y contó con un significado diferente para los pueblos sin estado del que tuvo para los estados nacionales. Por ejemplo, el nacionalismo romántico impactó profundamente en Cataluña; aunque las invasiones napoleónicas generaron sentimientos de patriotismo tanto español como catalán, alrededor de 1840 asistimos al inicio de una cierta glorificación del pasado de Cataluña. Entre 1833 y 1866 tomó cuerpo una iniciativa intelectual de revitalizar la cultura y la lengua catalanas conocido como *Renaixença*. No obstante, el nacionalismo romántico no sólo contribuyó a la creación de nuevos estados-nación, como en el caso de Alemania o de Italia, sino que también floreció en estados-nación ya constituidos, como Francia.[30]

Así, mientras el nacionalismo de la Revolución francesa se centraba en una dimensión política, acentuando la igualdad entre los

hombres (aún no se incluía a las mujeres) y proclamando la soberanía popular como la única vía para legitimar el poder de los gobernantes, las ideas del romanticismo alemán otorgaron un nuevo carácter y una fuerza inusitada al nacionalismo al enfatizar la lengua común, la sangre y la tierra, como elementos constitutivos del *Volk*.

Pero al estudiar el nacionalismo no debemos olvidar su «rostro de Jano», ya que si bien es posible establecer lazos muy estrechos entre el nacionalismo, la soberanía popular, la democracia y la originalidad cultural, sería incorrecto ignorar el uso del nacionalismo por regímenes como el fascismo y el nazismo. Estos regímenes acentúan el valor de la raza como símbolo nacional y defienden la superioridad de unos pueblos sobre otros explotando los sentimientos nacionalistas y transformándolos en un tipo de nacionalismo definido por un carácter exclusivista, xenófobo, expansionista y opresivo.

Hasta aquí he descrito el proceso de formación del estado-nación moderno y he mostrado hasta qué punto es diferente tanto del estado como de la nación, aunque en la actualidad la mayoría de los teóricos que utilizan el término «nación» claramente se refieren al «estado-nación». He situado el surgimiento del estado-nación en la Europa de finales del siglo XVIII como el resultado de un proceso multidimensional que cambió las relaciones de poder en la sociedad y cuyos elementos principales fueron: la consolidación de unidades territoriales por medio de estados absolutistas burocráticos; la transformación de los límites territoriales en fronteras claramente definidas; el auge de la burguesía; el nuevo papel de los gobernantes y, especialmente, la difusión de las ideas de la Ilustración (en particular la de «soberanía popular»), que condujo a la formación de grandes unidades, que sólo ocasionalmente consiguieron unir a los miembros de la nación cultural bajo el poder del estado.

El estado-nación y el poder

No es hasta el siglo XIX cuando encontramos una Europa dividida en estados-nación claramente definidos. A partir de este momento el estado-nación es reconocido como la unidad de poder político por excelencia, no sólo en Europa occidental, sino también en el resto del mundo. En el siglo XX, el estado-nación continúa siendo el actor principal en las relaciones internacionales y se mantiene como el símbolo de estatus que permite la entrada en la sociedad mundial.

Como subraya Giddens, deberíamos entender la proliferación de instituciones internacionales similares a la Liga de las Naciones, creada después de la primera guerra mundial, como expresión de una

necesidad reconocida de supervisión reflexiva del sistema mundial de estados que confirmó la primacía del estado-nación en tanto que forma política universal de la época presente. El desarrollo de agentes supranacionales tuvo como efecto a largo plazo la ratificación de la preeminencia del estado-nación. Esto fue así porque «un estado sólo puede ser soberano dentro de un sistema compuesto por otros estados soberanos, que reconozcan su soberanía; en ello se detecta una presión fuerte para el reconocimiento mutuo en tanto que iguales, cualquiera que sea la situación presente en relación al poder diferencial».[31]

El poder del estado juega un papel fundamental en todo el proceso de formación del estado-nación y es básicamente gracias a dicho poder que los territorios se unen mediante anexión o conquista. El poder también resulta crucial a la hora de definir el estado moderno, tanto a través de sus fronteras bien delimitadas, como de su capacidad para mantenerlas mediante el monopolio de la violencia. Ésta se ejerce dentro de las fronteras del estado-nación, pero también se practica al defender los intereses propios en contra de los de otros estados.

El poder del estado sobre sus ciudadanos se ejerce de maneras diversas. Primera, por su capacidad para imponer y recaudar impuestos, que es una de las características centrales del estado y algo que afecta la vida cotidiana de los ciudadanos. Segunda, el estado, al establecer los derechos y deberes de los ciudadanos entre sí, y entre éstos y él mismo, simultáneamente les confiere poder y les constriñe. Tercera, el estado moderno, gracias al desarrollo de la tecnología, ha incrementado y sofisticado su capacidad para controlar a sus ciudadanos; la enorme expansión de su campo de acción le permite clasificar a los ciudadanos de acuerdo con su sexo, riqueza, religión, edad, etc., distinguiendo entre los que gozan de buena salud, los enfermos, los perturbados, los productivos o improductivos; todo ello da lugar a un aumento de la presencia del estado en la vida cotidiana.

El estado moderno también goza de la capacidad de controlar dos elementos que, por su función en la reproducción y modificación de la cultura, adquieren una trascendencia extraordinaria en los procesos de homogeneización de la población: los medios de comunicación de masas y la educación. Gellner acentúa la importancia sin precedentes de la comunicación y de la cultura en las sociedades industriales —ambas resultan cruciales en su teoría del nacionalismo—. «La cultura —escribe— es ahora el medio compartido necesario, la sangre vital o más bien la atmósfera mínima compartida, en la cual únicamente los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir.»[32] Pero la cultura, según él, no puede sobrevivir sin su caparazón político: el estado. Gellner señala: «El estado toma el control

de la calidad en esta importantísima industria, la producción de seres humanos viables y utilizables.»[33]

Finalmente, y teniendo en cuenta que el estado-nación adquiere parte de su relevancia del hecho que vivimos en un mundo políticamente organizado en estados-nación en competencia, debemos mencionar la capacidad para hacer la guerra como la manifestación suprema del poder del estado más allá de sus fronteras.

Un elemento decisivo del estado moderno es la necesidad de legitimar su poder. Como producto de las ideas sobre la igualdad, la libertad y la soberanía popular, difundidas primero por el liberalismo y luego por doctrinas como el marxismo, la democracia se ha venido aceptando normalmente en Occidente como la «mejor» forma de gobierno. Encontramos dos interpretaciones divergentes de la democracia moderna. Por una parte, el análisis marxista intenta explicar los orígenes de la participación democrática en términos de la dinámica de clases; el capitalismo y la lucha de clases condujeron a la reivindicación de las «libertades burguesas» —un conjunto de libertades civiles y políticas—, que se proponían a modo de derechos universales aplicables en principio a toda la humanidad. Otros pensadores, como Bendix, intentan invertir el análisis marxista al plantear que «mientras las luchas por los derechos civiles y políticos bajo ciertas circunstancias históricas se encontraban integradas en los conflictos de clase, las primeras tenían de hecho primacía sobre los segundos [...] Así, las luchas que Marx interpretó como el prototipo del conflicto de clases en la Europa del siglo XIX son consideradas un intento por parte de los grupos excluidos de conseguir la plena participación en el sistema político democrático».[34]

Cualquiera que sea la interpretación que escojamos, debemos reconocer que el desarrollo de una conciencia general sabedora de que el poder político depende de las capacidades colectivas, constituye una de las características principales de nuestro tiempo; de ella surge el esfuerzo de los estados modernos por aparecer como la expresión de la voluntad del pueblo. Pero no sólo los gobiernos elegidos por sufragio universal pretenden ser legítimos en el sentido que acabamos de mencionar, los gobiernos elegidos por medios más dudosos y aun las dictaduras también se proclaman como la expresión de la voluntad popular.

Estados «legítimos» e «ilegítimos»

La democracia implica la soberanía popular y la autodeterminación nacional puede ser considerada como su última consecuencia. En este contexto distinguiré entre estados «legítimos» e «ilegítimos». Por estado «legítimo» me refiero a aquella situación en la que el estado se corresponde con la nación; por estado «ilegítimo» entiendo un estado que incluye en su territorio naciones diferentes o partes de otras naciones. Esta distinción es fundamental para mi planteamiento, puesto que de ella depende el desarrollo de diversos tipos de nacionalismo.

Si nos fijamos en el primer caso —cuando la nación y el estado son coextensivos— observaremos que este último favorece el nacionalismo, en tanto que instrumento homogeneizador que permite aumentar el grado de cohesión de su población. La relación del estado con sus ciudadanos no se basa únicamente en un vínculo político, sino que el origen de esta relación política se interpreta como expresión de la relación multidimensional que deriva de la idea de formar una nación, es decir, de constituir una comunidad que comparte todos o algunos de los siguientes elementos: cultura, territorio, economía, lengua, religión, etc. El resultado de esto es la creación de algún tipo de personalidad que acentúa las características de los ciudadanos de una nación particular en contraste con las de otros. En este proceso el nacionalismo recurre a elementos preexistentes de la cultura de la nación, pero no únicamente reaviva tradiciones, también las inventa y las transforma. En este tipo de sociedad, donde el estado coincide con la nación, el nacionalismo no siempre se manifiesta explícitamente, sino que penetra la vida cotidiana y sólo adquiere un lugar preeminente en situaciones específicas, en las que se cuestiona la integridad del estado-nación, está en peligro, o cuando hay la necesidad de defender algunos intereses —véase, por ejemplo, la reacción británica a la guerra de las Malvinas—. En algunos casos, los políticos también invocan razones nacionalistas al tratar de justificar medidas políticas concretas, por ejemplo: «es lo mejor para nuestro país», «no debemos consentir que nuestro país quede atrás».

La situación cambia radicalmente cuando nos encontramos frente a lo que denomino estado «ilegítimo». La inclusión de diferentes naciones o partes de naciones dentro de un estado normalmente da lugar al predominio de una nación sobre las demás; el problema es que lo que constituiría una alternativa teóricamente admisible —la convivencia de varias naciones bajo el poder de un único estado que se ocupa de ellas por igual—, normalmente conduce a una situación en la que el estado discrimina a algunas de sus partes y beneficia a otras. Mientras que todos los individuos que viven en el territorio de un estado son considerados «ciudadanos» con los mismos derechos y deberes, con el mismo pasaporte y pagando los mismos impuestos, existe algún tipo de discriminación derivada del hecho de que el esta-

do intenta, como en el primer caso que hemos analizado aquí —coincidencia de la nación y el estado—, inculcar una cultura común, un conjunto de símbolos y valores, y llevar a cabo un programa de homogeneización que no respeta las diferencias culturales entre sus ciudadanos. Esto es así porque el estado, para reforzar su legitimidad, procura crear una nación única; además, siempre es más fácil gobernar si se consigue generar un sentimiento de comunidad entre los ciudadanos, que presuma la existencia de otros vínculos aparte del estrictamente político.

Pero si éste es el caso en muchos estados-nación europeos, una cuestión adicional sumerge en relación con el origen de muchos estados poscoloniales —o «naciones-estado»—, basados en aparatos estatales originariamente establecidos por las sociedades colonizadoras sin tener en cuenta las unidades culturales que incluían. Bajo estas circunstancias, el nacionalismo ha jugado a menudo un papel significativo en la activación de movimientos sociales que estimulan la transición a la estatalidad independiente. Pero surgen muchos problemas cuando el nacionalismo se revela de forma exclusiva como un mecanismo utilizado por las elites que intentan conseguir el poder del estado y no triunfa en su intento de proporcionar un «mito de origen» único y un conjunto de rasgos y creencias con los que los ciudadanos —que pertenecen a culturas diferentes— puedan identificarse.

Cuando la nación y el estado no son coextensivos, hay dos salidas potenciales. El estado puede tener éxito en su intento y asimilar las diferentes naciones que existen dentro de su territorio; esto supone la aniquilación de las culturas de las minorías nacionales y la integración de éstas en la cultura principal, dando lugar a la formación de un estado-nación coextensivo. Pero ¿qué sucede si el estado no consigue asimilar las minorías nacionales y éstas lo perciben como una institución «ajena»? En estas circunstancias los individuos se sienten como «extranjeros» con respecto al estado y éste es percibido como una institución que les es ajena; esto conlleva una falta de identificación con la política y los intereses del «estado ajeno». Además, en tanto que «extranjero», se ve al estado como «usurpador», y esto facilita el desarrollo de un fuerte sentido de comunidad entre los miembros de la minoría que se opone a los procesos homogeneizadores iniciados por el estado. En esta situación, y con el fin de sobrevivir, las minorías nacionales elaboran estrategias para rechazar los procesos uniformadores del estado. Contra el nacionalismo inspirado por el estado aparece un nacionalismo de las naciones «artificialmente incluidas» en el estado; este nacionalismo adopta como tarea principal el repudiar el poder del «estado ajeno». Cabe distinguir dos tipos de estrategias principales en contra del estado: la resistencia cultural y la lucha armada.

Por «resistencia cultural» entiendo la tarea de mantener la vida intelectual de la nación, manifestada a través de diferentes formas y niveles de expresión, que dependen del grado de represión que ejerce el estado. Es imprescindible hacer hincapié en la trascendencia del papel que juega el campesinado en los procesos de resistencia cultural. La burguesía de las grandes ciudades puede sentir la tentación de adoptar la cultura del «estado ajeno» como medio para alcanzar posiciones de poder. Esto tuvo lugar en España durante la dictadura de Franco cuando, en Barcelona, algunos sectores de la burguesía hablaban en «castellano» en vez de en «catalán» porque ello les facilitaba el acceso a los círculos de poder. Esta situación, sin embargo, rara vez se da entre el campesinado, cuya vida social es demasiado localizada y autosuficiente para generar en ellos un interés en aceptar los proyectos «homogeneizantes» del estado. La familia y la pequeña comunidad rural normalmente juegan un papel crucial en el mantenimiento de la lengua y de las tradiciones.

La segunda estrategia en contra del estado es la «lucha armada», que consiste en un intento por parte de algunos grupos nacionalistas de desafiar el monopolio de la violencia estatal. La lucha armada socava el poder del estado al mostrar que éste es incompleto, que los representantes del estado son vistos como fuerzas de «ocupación» y que debe reconocerse una situación de guerra. A modo de ilustración, otra vez procedente de la España del siglo XX, podemos fijarnos en las actividades del movimiento separatista vasco ETA *(Euskadi ta Alkartasuna)* en los años cincuenta y sesenta, como un ejemplo de oposición a la dictadura de Franco y a la fuerte represión ejercida por ésta. Cuando la lucha armada tiene lugar en un estado en el que las minorías nacionales están fuertemente reprimidas puede surgir un sentimiento de complicidad entre los miembros de la comunidad. Esto no quiere decir que todos los integrantes de la minoría nacional apoyen la lucha armada o piensen que es la mejor y la única opción, pero muy pocos proporcionarán información a los representantes del estado o negarán su ayuda a los miembros de los grupos armados. Se podría decir que el miedo a las represalias constituye una razón de peso, pero aún más importante es el hecho de que, como puntualiza Pérez-Agote en relación al País Vasco durante este período, casi todas las familias tenían a uno de sus miembros o amigos en la cárcel, o sufría los efectos de una brutal represión.[35] En tales circunstancias, la conciencia de formar una comunidad, la identificación con un conjunto de símbolos y de creencias, y la voluntad de decidir sobre un destino político común, incrementan y refuerzan el nacionalismo.

El nacionalismo como ideología

El nacionalismo como principio político sostiene que la nación y el estado deberían ser congruentes. Si aceptamos la democracia y la soberanía popular como las formas más válidas de gobierno, entonces la autodeterminación de las naciones no es más que una consecuencia de estas ideas. Pero ¿contiene el nacionalismo una doctrina capaz de informar la acción política? Si un país está gobernado por un «partido nacionalista», ¿nos dice esto algo acerca de la política que va a seguir? Los partidos nacionalistas en los estados-nación y en las naciones sin estado cumplen funciones diferentes y muestran características distintivas.

Cuando la nación y el estado son coextensivos, la palabra «nacionalista» no suele emplearse como etiqueta política, puesto que se asume que todos los partidos son «nacionalistas» en el sentido de que la nación que representan ya tiene un estado propio; el «nacionalismo» se da por sentado. Sólo en muy pocas ocasiones se define un partido como nacionalista en un estado-nación. Esto sucede, por ejemplo, cuando un partido trata de imponer una política que implica la expansión del estado-nación (como el Partido Nacional Socialista en Alemania antes de 1939); o cuando el estado-nación está amenazado de una manera u otra y el partido necesita recalcar su carácter nacional, quizá a fin de apelar a cierto tipo de comportamiento por parte de los ciudadanos (en tiempo de guerra principalmente, pero también en tiempo de paz, la llamada a la unidad nacional y a los valores nacionales sirve para estimular un sentimiento de comunidad entre todos los ciudadanos); o en países del Tercer Mundo, donde el aparato del estado está bajo el control de un gobernante extranjero —normalmente el colonizador, o gente respaldada por él— y algunos partidos se presentan como «nacionales» a fin de subrayar su carácter genuino y su no dependencia de agentes foráneos. Otra cuestión nos remite al uso que hacen algunos políticos de las reivindicaciones nacionalistas para justificar sus actuaciones. En los estados-nación es muy común legitimar medidas impopulares específicas apelando a «la necesidad de hacer un sacrificio por la nación», afirmando que «nuestra nación merece el esfuerzo», etc.

En naciones sin estado nos encontramos con un fenómeno radicalmente distinto. Allí donde el estado busca la homogeneización e ignora la existencia de otras naciones dentro de su territorio, los partidos nacionalistas que representan a las minorías nacionales excluidas del sistema político son a menudo clandestinos. La solidaridad y la cooperación entre los partidos nacionalistas puede conducir a la defensa de una plataforma unitaria con reivindicaciones comunes. Su

primer y más importante objetivo es que el estado reconozca su existencia y legalidad; si esto ocurre, el estado casi nunca reconoce explícitamente la existencia de otras naciones dentro de su territorio, pero, especialmente si el estado trata de presentarse como democrático, necesita mostrar cierto respeto por las minorías nacionales que contiene, aunque ignore su exigencia de formar un estado propio. El estado normalmente se niega a conceder el estatus de «naciones» a esas minorías, puesto que tal concesión socavaría su integridad como estado-nación y cuestionaría su legitimidad. De ahí surge la necesidad de inventar otros términos como regiones, minorías étnicas, pueblos y provincias autónomas.

En primer momento, por tanto, el nacionalismo puede servir como un factor de unificación entre los partidos que luchan por la supervivencia de la «nación» y denuncian su discriminación en el acceso a los bienes y los recursos como resultado de la política del estado. Pero, una vez se ha conseguido un cierto grado de autonomía política o cultural, las alianzas suelen desintegrarse y dar paso a la formación de nuevos partidos. ¿Por qué? Voy a plantear que mientras que el nacionalismo proporciona una serie de objetivos —la creación de un estado, la reconstrucción de la nación, el desarrollo y el estímulo de la cultura y de los intereses nacionales—, no indica la dirección que debe tomarse, o los métodos que deberían adoptarse para conseguirlos. En mi opinión, el nacionalismo no da cuenta del contenido y de los medios de acción de un partido, excepto durante un período de extrema represión y oposición completa al estado. El nacionalismo no determina qué política deben apoyar sus partidarios. No basta con saber dónde se quiere ir, hay que descubrir y decidir también cómo se va a llegar allí. Así, podemos encontrar partidos nacionalistas que siguen estrategias conservadoras, marxistas, socialdemócratas o liberales.

¿Entonces, por qué el nacionalismo es tan importante? A mi modo de ver, su significación radica en su capacidad de expresar la voluntad de un pueblo que desea decidir su propio destino político, ser respetado y desarrollar una cultura y personalidad propias. Estos aspectos son funciones de una «necesidad de pertenecer» y de un sentido de mantenimiento de la integridad social y psicológica. El nacionalismo tendría poco sentido en un mundo en el que las buenas relaciones entre las culturas fueran posibles, donde los estados poderosos no sintieran la tentación de absorber a los más pequeños. Cuando, en vez de disfrutar de un multiculturalismo pacífico, las naciones sienten la amenaza constante de ser aniquiladas y los países subdesarrollados necesitan luchar contra la explotación extranjera, librando un combate desesperado para poner fin al hambre de su población o para ex-

plicar por qué pasa hambre, el nacionalismo proporciona una herramienta potente y útil, capaz de despertar sentimientos apasionados en defensa de la comunidad nacional propia. La ausencia de nacionalismo en el futuro sólo puede ser el resultado de la consecución de una comunidad internacional pacífica que respete y estimule el multiculturalismo, o bien la señal de que un proceso de homogeneización cultural mundial ha tenido éxito.

Capítulo 3

LA IDENTIDAD NACIONAL

Hasta aquí he presentado un análisis de la dimensión política del nacionalismo como un fenómeno moderno ligado al auge del estado-nación en el siglo XVIII. A continuación me centraré en la formación de la identidad nacional y estudiaré el actual resurgimiento del nacionalismo y su relación con un interés particular, tanto en la identidad colectiva como en la individual.

Este capítulo examina tres aspectos: primero, el desarrollo de la imprenta y su función en la expansión y consolidación de las lenguas vernáculas; aquí se analizan el impacto de la educación y de los niveles de alfabetización en la Europa del siglo XIX conectándolos con el avance del nacionalismo. Segundo, la relación entre identidad nacional y cultura, planteando que la nación es el contexto socio-histórico en el cual la cultura está incrustada; este capítulo enfatiza la inversión emocional de los individuos en los elementos de su cultura como factor clave explotado por el nacionalismo, y también estudia el papel y las características de la identidad vinculándola a la creación de la conciencia nacional. Finalmente, al plantear que el poder del nacionalismo se origina en su capacidad de crear una identidad común entre los miembros de un grupo determinado, consideraré la función que cumplen el simbolismo y el ritual en el establecimiento e incremento de los sentimientos nacionalistas; sostengo que cualquier intento de investigar el nacionalismo necesita tener en cuenta, no solamente su dimensión política, sino también otros de sus aspectos menos «racionales», pero no menos importantes, íntimamente unidos a los sentimientos y las emociones.

Educación, alfabetización y conciencia nacional

El desarrollo de la imprenta y la difusión de las lenguas vernáculas

A finales del siglo XV se habían establecido imprentas en los grandes centros de Europa, su función era la de reproducir manuscritos para uso de la Iglesia, la ley, la medicina y el comercio; al mismo tiempo, las lenguas vernáculas adquirieron una especial importancia en Alemania e Inglaterra. En Inglaterra, Gerard Groote (1340-1384), el fundador de la *Brotherhood of Common Life* [Hermandad de la Vida Común], fundó escuelas en las que se enseñaba utilizando traducciones en las lenguas vernáculas, como protesta contra el formalismo de la Iglesia. En Alemania, Lutero, con la ayuda de la imprenta, jugó un papel decisivo en el desarrollo de la lengua alemana. Lutero «se basó en el habla popular de la Baja y Media Alemania, pero Turingia y Sajonia le proporcionaron su vocabulario esencial [...] El alemán culto ganó preeminencia al tiempo que la imprenta producía más y más obras en esa lengua accesible, de modo que cada vez más parecía ser la lengua literaria nacional».[1]

Según Febvre, en Europa hacia el siglo XVII las lenguas habían asumido, en términos generales, sus formas modernas; entonces tuvo lugar un proceso de unificación y consolidación que estableció territorios bastante grandes dentro de los cuales se escribía en una única lengua. Las lenguas que hoy en día son aún las lenguas de cada nación llegaron a su desarrollo definitivo de acuerdo con escalas temporales distintas. El surgimiento de monarquías nacionales centralizantes en el siglo XVI favoreció la tendencia hacia una lengua nacional unificada.[2] La imprenta colaboró a establecer cada vez más las lenguas nacionales como modos de expresión y, en el siglo XVI, las lenguas vernáculas establecieron definitivamente su pretensión de ser lenguas con una literatura independiente. Sin embargo, antes de mediados del siglo XV sólo los mercaderes más importantes, la nobleza y el clero sabían leer y escribir; especialmente el clero, ya que la clase mercantil tardó en desarrollarse y la nobleza se dedicaba más bien a la guerra y a los asuntos de estado antes que a las artes más apacibles.

¿Dónde radica la importancia de la creación de literaturas vernáculas y cuál fue el papel de la imprenta en relación al auge del nacionalismo? Anderson señala que las lenguas impresas establecieron las bases de la conciencia nacional de tres maneras: crearon campos unificados de intercambio y comunicación por debajo del latín y por encima de las lenguas vernáculas habladas; proporcionaron una nueva firmeza a la lengua, contribuyendo a construir una imagen de antigüedad, básica para la idea subjetiva de la nación; y crearon lenguas de poder que se diferenciaban de las viejas lenguas vernáculas de uso administrativo.[3]

El factor crucial en este proceso fue que, por primera vez, la lengua en la que la gente de un área concreta hablaba y pensaba coincidía con la que empleaban los gobernantes, los intelectuales y el clero. Esto fue un acontecimiento revolucionario, puesto que progresivamente terminó con la necesidad de aprender latín como condición necesaria para acceder al mundo de la literatura o de la ciencia, leer las Escrituras, o entrar en la administración y el comercio; aunque mucha gente aún no sabía leer ni escribir, sí podía comprender lo que otros leían en su presencia. La imagen de alguien leyendo, normalmente un relato o un folleto informativo, a un grupo de personas que comprendían e identificaban aquella lengua como propia, a pesar de las numerosas diferencias existentes entre la versión oral de las lenguas vernáculas y la escrita, se hizo muy común en el siglo XIX. Este hecho acentuaba la idea de formar una comunidad cuyos miembros podían reconocerse como tales al comprobar su capacidad de comunicarse entre ellos.

Encontrarse fuera de los límites de la nación significaba, antes que nada, la imposibilidad de entender ni ser entendido. El principal problema de ser un «extranjero» es la incapacidad de comunicarse; el no conocimiento de una lengua se traduce en el aislamiento y en la imposibilidad de acceder a una cultura diferente. El desarrollo de las lenguas vernáculas jugó un papel decisivo en la creación de la imagen de pertenencia a una comunidad. La conciencia nacional se deriva de compartir valores, tradiciones, recuerdos del pasado y planes para el futuro, contenidos dentro de una cultura particular que se piensa y se escribe en una lengua particular. La existencia de una lengua vernácula no es una condición indispensable para la creación de la conciencia nacional, aunque, allí donde existe, facilita su creación.

La Revolución francesa y la educación

La Revolución francesa no dio lugar al establecimiento inmediato de un sistema educativo nacional, pero sentó las bases para su posterior desarrollo. Uno de los efectos más relevantes de los principios revolucionarios fue transferir el control primario de la educación de la Iglesia al estado.

La educación debía servir a las necesidades del recién creado estado moderno: «Se pondría especial énfasis en el francés y las ciencias

[...] Se subrayarían los deberes y los derechos cívicos y la lealtad al gobierno.»[4] En Francia, la educación obligatoria para ambos sexos se introdujo en 1882, en un momento en el que había tensiones entre el estado y la Iglesia acerca del control de la escolarización y en el que los sectores medio y alto de la sociedad dudaban acerca de la conveniencia de escolarizar a las masas.

En Inglaterra, salvo contadas excepciones, las elites no respaldaban la alfabetización: «Los conservadores atacaron las escuelas benéficas, tenían miedo de una clase baja educada, y deseaban una fuerza de trabajo ignorante.»[5] En España, hasta principios del siglo XX «la Iglesia se opuso a la extensión de la alfabetización pública y a la educación general de las niñas; apoyaba el analfabetismo en base a que las personas ignorantes no podían ser expuestas a las doctrinas heréticas, liberales o socialistas, para permanecer así en un "estado de gracia"».[6]

Pero a pesar de estas tensiones el crecimiento del público lector condujó a la difusión inevitable de ideas que contribuyeron a las innovaciones filosóficas y tecnológicas que finalmente erosionaron el poder del clero y de la nobleza, dando lugar a nuevos sistemas políticos, económicos, sociales, culturales y religiosos.

La difusión de la alfabetización en el siglo XIX

Al trazar el impacto de la imprenta sobre la lenta decadencia del latín y el surgimiento de las lenguas vernáculas, deberíamos reconocer los variados niveles de alfabetización existentes en distintos países europeos; este factor reguló el número de personas con acceso al material escrito y por tanto a la información —ideas y noticias— que éste contenía.

Existían fuertes diferencias entre países. Así, mientras que en la Francia de 1854, según los registros matrimoniales parroquiales, el 31 por ciento de los novios eran analfabetos, en 1900 sólo el 5 por ciento eran incapaces de firmar; el declive del analfabetismo fue consistente y regular, normalmente disminuía un uno por ciento anual y sus efectos se hicieron sentir en las áreas rurales y urbanas. El progreso de las mujeres fue aún más espectacular, en 1854 el 46 por ciento de las mujeres recién casadas no sabía firmar, en 1900 el porcentaje se redujo al 6 por ciento. Nótese la similitud con las tasas de alfabetización masculina a finales de siglo, en agudo contraste con el diferencial registrado a finales del siglo XVIII, de 73 a 53 por ciento de alfabetización; a lo largo de todo este período, el analfabetismo de las novias descendió del 73 al 6 por ciento.[7] En 1854 el 30 por ciento de la

población suiza era analfabeta; Inglaterra tenía un 30 por ciento de analfabetismo masculino y un 45 por ciento femenino en 1854; Alemania, únicamente del 10 al 15 por ciento en 1841, y Suecia registraba más del 90 por ciento de alfabetización en 1900. Encontramos porcentajes bastante diferentes en países como Irlanda: 54 por ciento de analfabetismo en 1841; en el Imperio austríaco: 21 por ciento de hombres y 25 por ciento de mujeres analfabetos en 1900; amén del 69 por ciento de alfabetismo en Italia en 1871. La tasa de analfabetismo en España en 1877 era del 63 por ciento para los hombres y del 81 por ciento para las mujeres. En 1931, el 50 por ciento de la población adulta española era aún analfabeta.[8]

Podríamos afirmar que en los países que registran un alto nivel de alfabetización en el siglo XIX es muy probable que se desarrolle un nacionalismo inspirado por el estado, que dé lugar a la creación de un estado-nación más o menos homogéneo. Por el contrario, las áreas con altos índices de analfabetismo ofrecían la posibilidad de mantener las lenguas y culturas vernáculas no coincidentes con las adoptadas por los respectivos estados, y que sólo unos pocos intelectuales se empeñaban en continuar utilizando. Éste fue el caso de Cataluña y del País Vasco, donde, debido a la miseria y falta de desarrollo del estado español, las minorías culturales no fueron amenazadas del mismo modo que en Francia, donde el estado construyó un sistema de escolarización que condujo al declive de las diferencias entre las regiones y a la imposición del francés como lengua del país.

El papel de la educación en los estados «legítimos» e «ilegítimos»

Los diferentes niveles de alfabetización y la difusión de la escolarización, como ya he mencionado, dependían especialmente del campo de acción y del poder del estado. Aunque como Graff observa:

> La «función más elevada» de la escuela moderna era enseñar un «nuevo patriotismo más allá de los límites naturalmente reconocidos por sus alumnos». La escuela era el primer agente de socialización. El mensaje se comunicaba más eficazmente junto con la lectura y la escritura. La tarea de la escuela incluía no sólo sentimientos *nacionales y patrióticos* sino el establecimiento de la unidad en una nación dividida durante mucho tiempo por regiones, cultura, lengua y las persistentes divisiones sociales de clase y riqueza. Aprender a leer y a escribir implicaba la repetición constante del catecismo cívico nacional, en el que el niño era imbuido de todos los deberes que de él se esperaban: desde defender el estado hasta pagar los impuestos, trabajar y obedecer las leyes [la cursiva es mía].[9]

A partir del siglo XIX, la difusión de la educación jugó un papel fundamental en la configuración de las conciencias nacionales. La distinción entre lo que he denominado un estado «legítimo» —donde estado y nación son coextensivos— y un estado «ilegítimo» —un estado que incluye en su territorio diferentes naciones o partes de otras naciones— me permite examinar el papel distinto de la educación en ambos casos.

Allí donde estado y nación coinciden, la educación y la generalización de la alfabetización, no sólo refuerzan la posibilidad de comunicación entre la población, sino que secundan el desarrollo de un fuerte sentido de comunidad. Pero hay muy pocos ejemplos de estados que encajen dentro de la categoría de estado «legítimo» y aún menos que, en algún determinado estadio de su evolución, no hayan absorbido o asimilado a las minorías culturales que vivían en su territorio.

De hecho, la mayor parte de los ejemplos actuales de coextensividad entre nación y estado son el producto de procesos de homogeneización llevados a cabo en otras épocas. En las regiones francesas donde la lengua nativa no era el francés, la difusión de la alfabetización se retrasó en los siglos XVIII y XIX. En la Francia de 1789, seis millones de personas hablaban lenguas y dialectos «extranjeros»: flamenco, celta, vasco, alemán y treinta *patois*. Al principio, los decretos estatales fueron traducidos a los dialectos y lenguas más importantes, para hacerlos más accesibles al pueblo; pero después de 1792 sobrevino un cambio de actitud guiado por el intento de establecer «un pueblo, una nación, una lengua». Como menciona Graff, el espíritu del desarrollo nacional lingüístico y la creciente intolerancia de los dialectos reforzaron las diferencias de clase a través de la lengua y alfabetización. La resistencia no evitó el cambio lingüístico; el poder del estado de imponer una lengua y desarrollarla a través de un sistema escolar marcó el inicio de una muerte lenta de las lenguas y los dialectos minoritarios. La lengua francesa representaba el avance de la civilización y el progreso, y su uso «en el trabajo urbano y de cuello blanco o en el entrenamiento de las fuerzas armadas, así como el creciente volumen de materiales impresos, estimularon el aumento del francés hablado, leído y escrito en las zonas rurales».[10]

Entre otros intentos de homogeneización con resultados diferentes del de Francia, podemos citar el caso de Prusia en el siglo XIX. Bismarck difundió el sistema escolar prusiano en las regiones polacas de Poznan y Silesia y sólo permitió que se utilizase el alemán como medio de enseñanza. Al mismo tiempo, los rusos llevaban a cabo una política similar, centrada en la Iglesia ortodoxa, e incluso habían iniciado una campaña con el fin de eliminar la lengua y la cultura polacas, obstaculizando activamente la labor de la Iglesia católica, al prohibir las escuelas privadas y establecer escuelas estatales rusas. En 1869, los húngaros promovieron una política de magiarización obligatoria; la capacidad de leer y escribir en magiar se hizo condición necesaria para ejercer el derecho al voto.[11]

Cuando el estado consigue imponer una cultura y una lengua, y, con ello, generar un sentimiento de patriotismo entre sus ciudadanos, como fue el caso de Francia, podemos afirmar con Gellner que «es el nacionalismo quien engendra las naciones».[12] El estado favorece el nacionalismo como medio para incrementar los vínculos existentes entre sus ciudadanos. Si el estado tiene éxito y, aparte de la mera conexión política, consigue fomentar toda una gama de relaciones económicas, territoriales, religiosas, lingüísticas, culturales, etc., entonces podemos decir que el estado crea la nación. Pero topamos con una situación radicalmente distinta cuando la homogeneización es imperfecta o no se consigue en absoluto. El nacionalismo de las minorías que se resisten a la asimilación, según mi perspectiva, presenta diferencias fundamentales en cuanto a su origen y objetivos, en comparación con el nacionalismo inculcado por el estado a fin de crear la nación, y no se corresponde con la definición de Gellner. Este nacionalismo se define a menudo como «nacionalismo periférico», puesto que no surge del estado, sino de naciones o partes de naciones incluidas en un estado grande.

Las demandas educativas del siglo XIX, acentuadas por el impacto del romanticismo, resultaron decisivas para la proliferación de nacionalismos en naciones sin estado. Las minorías pueden mantener su lengua y su cultura, aunque no posean un estado propio para protegerlas, si viven en un mundo de tradiciones orales; pero cuando, como sucedió gradualmente en el siglo XIX, el estado aumenta su esfera de influencia e impone una lengua y cultura concretas por medio de un sistema educativo bien organizado, la existencia de las minorías está amenazada. En Europa, algunas naciones fueron asimiladas por estados más grandes, mientras que otras desarrollaron movimientos nacionalistas vigorosos que en algunos casos condujeron a la formación de nuevos estados, como sucedió después del Tratado de Versalles en 1919. El mapa de Europa tuvo que redibujarse de nuevo después de 1945 y también tras la caída del Muro de Berlín en 1989; en todos estos casos los nuevos estados otorgaron un papel preponderante a la educación como instrumento que contribuye a la creación de una identidad nacional propia.

La desintegración de la URSS ha provocado el resurgimiento del nacionalismo, especialmente en Europa del Este.[13] Cada vez que el na-

cionalismo se sitúa en un primer plano, se suscita un gran interés por controlar la educación, las publicaciones, favorecer el uso de las lenguas vernáculas, y acentuar los rasgos y los símbolos específicos de cada *Volk* particular. Una vez más el nacionalismo usa y necesita el poder de la palabra impresa y el control de la educación para llegar a las masas. Los niveles de alfabetización han aumentado de manera impresionante en toda Europa y esto significa que el número de lectores y escritores potenciales se ha visto incrementado sensiblemente. Además, una revolución que afecta los medios de comunicación de masas está provocando la creación de una amplia gama de herramientas de intercomunicación, caracterizadas por su precisión, su carácter fijo y esencialmente por su inmediatez. Los nacionalismos del siglo XX disfrutan de las ventajas que ofrecen estos nuevos mecanismos y los emplean en la difusión de sus mensajes. Los cambios que afectan a los medios de comunicación de masas juegan un papel crucial en el despliegue de los nacionalismos actuales. En breve volveré a esta cuestión, ya que ella me servirá de base para el análisis de la interconexión entre «lo local» y «lo global», y para el estudio de los efectos de globalización sobre la presente evolución del nacionalismo.

Identidad nacional y cultura

IDENTIDAD

En el primer capítulo he señalado la ausencia de un tratamiento sistemático del nacionalismo en la obra de Treitschke, Marx, Durkheim y Weber, resaltando el carácter parcial e inadecuado de sus aproximaciones al ignorar la dimensión del nacionalismo como creador de identidad para los individuos que viven y trabajan en las sociedades modernas. A continuación examinaré los procesos conducentes a la generación de la identidad y su relación con el nacionalismo.

Baumeister argumenta que las actitudes medievales europeas carecían del énfasis moderno en la individualidad, puesto que la sociedad funcionaba sobre la base del linaje, el género, el estatus social y otros atributos, todos ellos fijados por el nacimiento. Este autor sostiene que «sólo con el surgimiento de las sociedades modernas, y en particular, con la diferenciación de la división del trabajo, el individuo separado se convirtió en el centro de la atención».[14] A finales de la Edad Media, la gente aprendió cada vez más a pensar en términos individuales y lentamente se solidificaron los conceptos de una única vida humana, en tanto que totalidad individual. El análisis de Baumeister recuerda el de Durkheim: «el "individuo", en cierto sentido, no existía en las culturas tradicionales, y la individualidad no se valoraba».[15]

En el siglo XVIII el rechazo de los modelos cristianos de la potencialidad y satisfacción humanas llevó a los románticos a una búsqueda apasionada de nuevos sustitutos seculares, mientras que el rechazo de la legitimidad del orden social y político tradicionales condujo a un accidentado reconocimiento del conflicto permanente entre el individuo y la sociedad. Aun así, en el siglo XIX, el prestigio del yo individual alcanzó cotas sin precedentes, que declinaron a principios del siglo XX cuando «nuevos ordenamientos y acontecimientos sociales hicieron patente la relativa impotencia del individuo y dieron lugar a una devaluación del yo».[16] Sin embargo, un proceso que confería una significación especial al carácter único de cada individuo fomentó un interés creciente por la identidad que reflejaba el deseo individual y colectivo (de grupo) de ser «diferente».

La cuestión clave en relación a la identidad es «¿quién soy yo?». La identidad es una definición, una interpretación del yo que establece qué es la persona y dónde se sitúa en términos tanto sociales como psicológicos; la identidad implica una cierta posición, es decir, el individuo es «proyectado en forma de sujeto social por el reconocimiento de su participación o pertenencia en relaciones sociales».[17] Las identidades existen sólo dentro de sociedades, que las definen y organizan. Como dice Baumeister: «la búsqueda de identidad incluye la cuestión de cuál es la relación apropiada del individuo con la sociedad en conjunto».[18] A nivel individual, esta búsqueda se hace patente a través de la necesidad de pertenecer a una comunidad. En la actualidad, la nación representa una de estas comunidades: la identidad nacional es su producto.

Los criterios de definición de la identidad son: continuidad en el tiempo y diferenciación con respecto a los otros;[19] ambos elementos fundamentales de la identidad nacional. La continuidad surge de la concepción de la nación como una entidad con raíces históricas que se proyecta en el futuro y los individuos perciben esta continuidad a través de un conjunto de experiencias que se extienden en el tiempo y que están unidas por un significado común, algo que sólo los miembros del grupo pueden entender. La diferenciación se origina en la conciencia de formar una comunidad con una cultura compartida, ligada a un territorio concreto; ambos elementos conducen a la distinción entre los miembros del grupo y los «extranjeros», «el resto», «los diferentes».

La identidad cumple tres funciones principales: ayuda a elegir, posibilita relaciones con otros y proporciona fuerza y resistencia.[20] En primer lugar, para que la identidad nacional pueda expresarse y de-

sarrollarse plenamente, los individuos que forman la nación deben disfrutar del derecho de decidir su futuro político. Segundo, si la consideramos a nivel del individuo, la identidad nacional obviamente posibilita vínculos con otros, puesto que la nación aparece como el espacio donde viven individuos con una cultura común creando un universo de significado; pero, por encima de todo, la reivindicación de las naciones de disponer de un estado no es más que el reflejo de su deseo de ser reconocidas como «actores» dentro del sistema global de estados-nación. Finalmente, la identidad nacional refuerza y proporciona resistencia a los individuos en la medida en que refleja su propia identificación con una entidad —la nación— que los trasciende; asimismo, las ideologías nacionalistas normalmente estimulan el florecimiento de la nación y la presentan como valiosa, digna de consideración. Aunque en algunas ocasiones fijan su atención en los esplendores pasados, siempre prometen un futuro mejor y defienden la regeneración.

Pero ¿cómo experimenta el individuo su identidad nacional? Pienso que la comunidad de cultura y la unidad de significado constituyen las fuentes principales que permiten la construcción y la experiencia de la identidad nacional. En tanto que sentimiento colectivo, la identidad nacional necesita ser sostenida y reafirmada a intervalos regulares; el ritual juega aquí un papel crucial. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim destaca la poca diferencia existente entre las ceremonias civiles y las religiosas en cuanto a su objeto, los resultados que producen, o los procesos que emplean para conseguir dichos resultados. Durkheim enfatiza el poder del ritual, un tema que ya he analizado en el capítulo primero, y lo que él escribe sobre la religión puede ser fácilmente aplicado a las ceremonias civiles:

> Las creencias verdaderamente religiosas son siempre comunes a un grupo específico que profesa su adhesión y practica los ritos correspondientes. No son recibidas de forma meramente individual por todos los miembros del grupo; son lo que suministra unidad al grupo. Los individuos que componen el grupo se sienten vinculados unos a otros por el hecho de poseer una fe común.[21]

Los individuos, a través de su identificación con la nación, pueden ser comparados con los creyentes. Parafraseando a Durkheim, los creyentes que se han comunicado con su dios no son simplemente gente que ve nuevas verdades que el no creyente ignora, sino que se trata de individuos más fuertes, que se sienten más potentes cuando resisten las adversidades de la existencia o luchan contra ellas: «Es

como si se alzaran por encima de las miserias del mundo, porque se alzan por encima de su condición de meros hombres.»[22] Volveré sobre estas cuestiones al considerar el contenido simbólico del nacionalismo.

Melucci se refiere a la identidad colectiva como «una definición interactiva y compartida producida por varios individuos interactuantes que se interesan por las orientaciones de sus acciones y también por el campo de oportunidades y limitaciones en el que su acción tiene lugar».[23] La identidad colectiva considerada como un proceso implica: la formulación de marcos cognitivos en relación a los objetivos, los medios y el entorno de la acción; la activación de relaciones entre los actores, que se comunican, negocian y toman decisiones; y la realización de inversiones emocionales, que permiten a los individuos reconocerse a sí mismos en los demás.

Entiendo el resurgimiento actual del nacionalismo como una respuesta a la necesidad de una identidad colectiva y también individual. Parsons propone el término «des-diferenciación» para explicar la necesidad de una identidad colectiva entre grupos particulares. Según este autor:

> Hay una creciente pluralidad de roles sociales en los que se invoca al individuo para que actúe. Sin embargo, ninguno de estos roles puede ofrecer adecuadamente al individuo una identidad estable. Los mecanismos selectivos de des-diferenciación aparecen entonces para proporcionar identidad por medio de un retorno a pertenencias primarias. Así, la etnicidad se reaviva como fuente de identidad porque responde a una necesidad colectiva que adquiere una importancia particular en las sociedades complejas.[24]

Como afirma Melucci, los movimientos nacionales ponen de relieve dos problemas centrales para las sociedades estructuralmente más complejas: plantean interrogantes acerca de la necesidad de nuevos derechos para todos los miembros de la comunidad, especialmente el derecho a ser diferente; y reivindican el derecho a la autonomía, a controlar un espacio vital específico (que en este caso es también un territorio geográfico).[25] En términos de acción política esto significa luchar por nuevos canales de representación, por facilitar el acceso de intereses excluidos al sistema político, y por la reforma de los procesos de toma de decisiones y de las reglas del juego político.

El presente resurgimiento del nacionalismo no sólo responde al vacío existente entre los procesos políticos y los culturales, sino que también gana fuerza a medida que otros criterios de pertenencia de

grupo (como la clase social) se debilitan o retroceden. La solidaridad nacional responde a una necesidad de identidad de naturaleza eminentemente simbólica, en la medida en que proporciona raíces basadas en una cultura y en un pasado comunes, y ofrece un proyecto para el futuro. Como escribe Melucci:

> Los componentes «innovadores» de los movimientos etno-nacionales, a pesar de una cuestión de minoría ligada a su lucha contra la discriminación y por los derechos políticos, también poseen un carácter predominantemente cultural. La llamada étnica lanza su desafío a las sociedades complejas en cuestiones tan fundamentales como los objetivos del cambio y la producción de identidad y de significado [...] Se concede así la palabra a la diferencia que habla de problemas que atraviesan la sociedad entera.[26]

Cultura

¿Cómo se crea la identidad? Una de las características vitales de los humanos es su capacidad para adaptarse a entornos diferentes; el individuo es flexible y contiene muchas posibilidades para su desarrollo posterior. La base biológica de los humanos les concede una capacidad extraordinaria para el aprendizaje social, lo cual permite la extraordinaria riqueza y variedad que los individuos generan a través de la creación de un amplio abanico de culturas. Los individuos, con todo su potencial, son socializados y educados dentro de un grupo que está situado en el espacio y en el tiempo; valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas son transmitidos a los nuevos miembros de la comunidad. El proceso de identificación con los elementos de una cultura específica implica una fuerte inversión emocional; todas las culturas seleccionan partes de una realidad neutral y le atribuyen significado. Los individuos nacen dentro de culturas que determinan la manera cómo se ven y se organizan a sí mismos, en relación a otros y a la naturaleza.

Cabe resaltar dos consecuencias derivadas de todo esto, que poseen una significación exclusiva para el análisis del nacionalismo: primera, una cultura común favorece la creación de lazos de solidaridad entre los miembros de una comunidad dada y les permite imaginar dicha comunidad a la que pertenecen como separada y distinta de las demás; la solidaridad se basa entonces en la conciencia de formar parte de un grupo que traza sus límites y considera a los de fuera como extranjeros y «enemigos» potenciales. Segunda, los individuos que acceden a una cultura cargan emocionalmente ciertos símbolos, valores, creencias y costumbres al interiorizarlos y concebirlos como parte de sí mismos; la carga emocional que los individuos depositan en su territorio, lengua, símbolos y creencias a través del proceso de construcción de su identidad facilita la difusión del nacionalismo.

Así, mientras que otras ideologías, como el marxismo o el liberalismo, requieren el estricto adoctrinamiento de sus seguidores, el nacionalismo emana de esta adhesión emocional básica a la tierra y a la cultura propias. La teoría social y política, al considerar lo irracional como inevitablemente inferior a lo racional, ha tendido a situar las emociones y los sentimientos fuera del campo de su investigación. Sin embargo, si deseamos comprender el nacionalismo, debemos tener en cuenta que su fuerza surge no únicamente del pensamiento racional, sino del poder irracional de las emociones que se originan en los sentimientos de pertenencia a un grupo particular. El «rostro de Jano» del nacionalismo procede de la forma en que estas emociones, o bien se articulan en un movimiento pacífico y democrático que busca el reconocimiento y el desarrollo de la nación, o se asocian a la xenofobia expresada en la voluntad de situar la nación propia por encima de las demás y erradicar lo diferente.

Desde una perspectiva simbólica, «la cultura es la pauta de significados incorporados en formas simbólicas, incluyendo acciones, expresiones y objetos significativos de varios tipos, mediante los cuales los individuos se comunican entre ellos y comparten sus experiencias, concepciones y creencias».[27] Una cultura común, como ya he subrayado, tiene la capacidad de crear un sentimiento de solidaridad que deriva de la conciencia de formar un grupo. Un pasado histórico compartido, que incluye «el haber sufrido, disfrutado y esperado juntos»,[28] y un proyecto de futuro refuerzan los vínculos entre los miembros de una comunidad dada. En tanto que formas simbólicas, los fenómenos culturales poseen significado para quiénes participan en ellos y el significado es algo que únicamente los «de dentro» comprenden y valoran.

La teoría del nacionalismo de Gellner

Los escritos de Gellner probablemente ofrecen el mejor punto de partida a la hora de discutir el papel de la cultura en la creación del nacionalismo. Gellner centra su atención en el carácter distintivo del nacionalismo en tanto que «enraizado en un *cierto tipo* de división del trabajo, una división compleja y persistente, que cambia cumulativamente».[29] Según él, la sociedad industrial se basa en un crecimiento económico constante; la necesidad de satisfacer los imperativos eco-

nómicos engendra movilidad y ésta produce igualitarismo. El industrialismo implica una división del trabajo compleja y requiere un sistema educativo diferente, especializado y universal, capaz de proporcionar a los individuos las herramientas necesarias para el empleo, que son una lengua común y una alfabetización estándar. Para sostener un sistema educativo cuya función es la producción de una «cultura estándar» se necesita un estado centralizado. Gellner señala que el estado tiene a su cargo el mantenimiento y la supervisión de una enorme infraestructura social y que la sociedad industrial requiere la alfabetización universal. Sin embargo, yo diría que en las primeras etapas de la industrialización, que se corresponden con las primeras expresiones del nacionalismo moderno de finales del siglo XVIII, la alfabetización era importante sólo entre ciertos sectores restringidos de la sociedad; por tanto, la descripción de Gellner del papel del estado en la educación sólo refleja la situación de mediados del siglo XX, aunque pretende ser aplicable a sociedades industriales anteriores, específicamente a la Europa de finales del siglo XIX.[30]

Por otra parte, se puede aceptar que un sistema de educación de masas sea un producto universal de las sociedades industriales, pero, como apunta Breuilly, «¿se encuentra la respuesta en la formación genérica que ofrece esta educación?».[31] La explicación de Gellner es funcionalista: la educación puede que finalmente actúe como él predice, pero ¿explica esto su desarrollo? Si no se especifica, o bien una intención deliberada por parte de grupos determinados de producir este resultado, o algún mecanismo de retroalimentación que pueda «seleccionar» ciertos modelos educativos genéricos de formación y no otros, esto no puede considerarse como explicación satisfactoria. Además, es posible pensar en otras razones: la necesidad de formar ciudadanos o reclutas para la política de masas y los ejércitos de la época moderna, el humanitarismo, o la necesidad de ocupar el tiempo de los niños cuando éstos fueron excluidos de la fuerza de trabajo.

Las concepciones de Gellner sobre el industrialismo también pueden ser criticadas. Presta escasa atención a los mecanismos de formación del estado y deliberadamente pasa de considerar el industrialismo al capitalismo; de hecho se podría argumentar que el nacionalismo existe y ha existido en numerosos estados no industriales. Al mismo tiempo, todos los nacionalismos pretenden estar enraizados en tradiciones cuyo origen se remonta a períodos anteriores a la era industrial. La descripción de Gellner es útil para entender los acontecimientos en Europa occidental, pero tiene menos valor para interpretar, por ejemplo, la experiencia china.

Aún hay dos cuestiones fundamentales que necesitamos plantear. La primera se refiere al poder del nacionalismo; la segunda a su ca-

pacidad para unir individuos pertenecientes a niveles culturales y orígenes sociales diferentes. El liberalismo y el marxismo, dos de los sistemas de pensamiento más relevantes en los que se basan los científicos sociales, profetizaron el declive de los sentimientos nacionales. El liberalismo auguró el ocaso del nacionalismo porque «el comercio fluye a través de las fronteras; la vida del intelecto ignora las fronteras; y con el progreso de la educación, la riqueza y la industria, los prejuicios, supersticiones y miedos que engendran las fronteras desaparecerían».[32] Para un marxista, la persistencia del nacionalismo parece inexplicable porque sólo un error cognitivo abismal puede llevar al proletariado a identificarse con las clases dominantes explotadoras de la sociedad a la que pertenece y luchar contra las masas explotadas (y las clases dominantes) de otra sociedad.

Gellner, sin embargo, intenta demostrar que el nacionalismo puede entenderse mejor como una consecuencia necesaria de las mismas fuerzas descritas por los liberales y los marxistas; así lo hace al demostrar cómo las demandas del industrialismo por crear una lengua y una cultura homogéneas conducen a la creación de naciones culturalmente puras. Explicar el nacionalismo como consecuencia de una división del trabajo compleja y una cultura común me parece extremadamente simple si se aplica a un mundo en el que los procesos de globalización favorecen interconexiones culturales constantes. Si Gellner está en lo cierto, deberíamos presenciar una tendencia hacia un nacionalismo mundial único y uniforme. Pero de hecho el efecto es exactamente el opuesto. Los viejos nacionalismos recuperan vigor y muy pocas personas están dispuestas a abandonar su identidad nacional originaria, a pesar de pertenecer a naciones atrasadas, a fin de adoptar una identidad correspondiente a una nación más «próspera». Cuando Gellner escribe, en relación a los individuos que viven en sociedades industriales, «para la mayoría de estos hombres, sin embargo, los límites de su cultura son los límites, quizá no del mundo, sino de su propia empleabilidad y, por tanto, dignidad»,[33] no tiene en cuenta que, allí donde hay una nación oprimida, un número considerable de individuos insistirá en sostener su dignidad en tanto que miembros de una cultura específica, incluso a costa de ver sus posibilidades de encontrar un empleo sustancialmente disminuidas, y que en algunos casos extremos, inclusive deberán hacer frente a su exclusión del mercado de trabajo.[34]

Asimismo, mientras que Gellner enfatiza cuán «apasionadamente» puede sentirse la identificación nacional, no ofrece un análisis satisfactorio de cómo los imperativos funcionales que él invoca pueden generar estos sentimientos tan potentes. Seton-Watson intentó comprender «esta fuerza del nacionalismo que ha continuado agitando el

mundo en el que hemos vivido».[35] Carr se refiere a «la dinamita del nacionalismo».[36] Dunn escribe: «nadie puede dudar que se ha convertido en uno de los principios más exuberantes y enérgicos».[37] Pero, ¿concede la teoría de Gellner la suficiente fuerza intelectual al nacionalismo para cumplir esa función? Creo que no. Gellner no explica la disposición de millares de individuos modernos a morir por su país (y por sus, a menudo, repulsivos gobernantes).

En contra de Gellner, planteo que el poder de la cultura radica en su capacidad de crear identidad, algo de lo que los individuos no pueden prescindir y que no puede cambiarse fácilmente; la cultura no puede reducirse al billete de entrada para un mercado de trabajo concreto. La cultura diseña las partes más íntimas de los humanos, al mediatizar la forma en que éstos se relacionan con sí mismos, con los demás y con el mundo exterior. Una cultura común presupone un cierto tipo de complicidad que sólo los individuos socializados en esa cultura pueden comprender. Los individuos no entran en una cultura foránea meramente aprendiendo la lengua de esa cultura; la lengua es una herramienta necesaria, pero tardarán mucho tiempo antes de ser capaces de captar el significado implícito de las palabras, las expresiones y los rituales. La «complicidad» que comparten quienes comprenden e integran una cultura determinada contribuye a la creación de una conciencia común y al desarrollo de vínculos de solidaridad entre los miembros del grupo.

La adhesión de los individuos a su comunidad es una constante que ha adoptado formas diversas a través de diferentes períodos históricos. La lealtad se ha centrado en varias entidades: el clan, la tribu, la ciudad, el dominio de un señor particular, el monarca y, desde el siglo XVIII, la nación. Cuando Gellner señala que: «el hombre moderno no es leal a un monarca, a una tierra o a una fe, diga lo que diga, sino a una cultura»,[38] se olvida del rol de la cultura en la creación de la identidad. Ésta es, a mi parecer, la principal explicación de la «lealtad» que sienten los individuos hacia esta entidad abstracta que trasciende la duración de sus vidas. La nación, personificada mediante símbolos y rituales que recrean simbólicamente un sentido de «pueblo», se ha convertido en el centro de un nuevo tipo de adhesión. La nación representa el contexto socio-histórico en el que la cultura está incrustada y por medio del cual la cultura se produce, transmite y recibe.

Gellner tiene razón al sugerir que: «El estado es, sobre todo, el protector, no de la fe, sino de la cultura, y el mantenedor de un sistema educativo inevitablemente homogéneo y estandarizante.»[39] Sin embargo, ignora una dimensión adicional de esta cuestión, al no distinguir entre lo que he denominado el estado «legítimo» y el estado «ilegítimo». En el primero, donde la nación y el estado son coextensivos, la definición de Gellner funciona perfectamente; pero en la segunda situación, donde varias naciones o partes de naciones están unidas bajo el poder de un único estado, éste debe decidir a qué cultura va a conceder prioridad y cómo va a realizar con éxito una política de homogeneización cultural. Esto plantea dudas acerca de la viabilidad de un estado que se comprometa a proteger y fomentar las diferentes culturas que se desarrollen en su seno. Por ejemplo, éste sería el caso de España donde, como consecuencia de la Constitución de 1978, los catalanes y los vascos, entre otras minorías nacionales, pueden ahora ver sus culturas reconocidas y protegidas. ¿Hasta dónde puede llegar el estado en el reconocimiento y el fomento (financiación) de culturas diversas en el interior de sus fronteras sin poner en peligro la homogeneidad cultural que Gellner estima necesaria para que las sociedades industriales prosperen? Al no considerar este punto, Gellner pasa por alto uno de los mayores problemas a los que se enfrentan las sociedades europeas contemporáneas, en las que las unidades políticas se caracterizan esencialmente por la no coincidencia entre la nación y el estado. Para resolver este problema sin recurrir a la fuerza se requiere un análisis cuidadoso y detallado de estas cuestiones, especialmente cuando para algunos estados crece la amenaza de una fragmentación superior como producto del constante flujo de inmigrantes procedentes de la Europa del Este, Asia y África hacia Europa occidental.

Dentro de una comunidad determinada, una división jerárquica de sus miembros puede ser vista como un factor que invariablemente provoca tensión, malestar y cambio sociales. No obstante, cuando la integridad del grupo está en peligro, la solidaridad que se origina en los valores, creencias y formas de vida compartidas demuestra que el proletario de una nación particular siente que tiene más en común con las clases dominantes (y que le explotan) de la sociedad a la que pertenece, que con las masas explotadas —y las clases dominantes— de otra sociedad. Dunn afirma que: «ciertamente el socialismo nunca ha vuelto a ser lo mismo desde que los partidos de Engels y Jaurès se pusieron de acuerdo para alienarse furtivamente y defender sus patrias contra la agresión de los ejércitos mayoritariamente proletarios de sus enemigos».[40] Este mismo intenso sentimiento de solidaridad provoca que miles de personas estén dispuestas a morir por su nación; la preservación del yo y del grupo al que uno pertenece adquieren prioridad máxima en tiempo de crisis. A esto hay que añadir el hecho de que nuestro sistema político global está organizado en esta-

dos-nación, que son los únicos actores reconocidos a escala internacional.

El contenido simbólico del nacionalismo

SÍMBOLOS

Los símbolos y los rituales son factores decisivos en la creación de la identidad nacional. La nación, en tanto que una forma de comunidad, implica la semejanza entre sus miembros y la diferencia de éstos con respecto a los extranjeros. Como indica Anthony Cohen, una frontera marca el principio y el fin de una comunidad en la medida en que contiene su identidad.[41] Las fronteras surgen como producto de las exigencias de la interacción social. Sin embargo, ni todas las fronteras ni todos los componentes de cualquier frontera son objetivamente aparentes; antes bien, pueden pensarse como existentes en las mentes de sus observadores. Las fronteras gozan de un carácter simbólico e implican significados diversos para personas diferentes. Si consideramos la frontera como el semblante público de la comunidad, resulta ser simbólicamente simple, pero en tanto que objeto de un discurso interno es simbólicamente compleja. «La frontera —señala Cohen— simboliza la comunidad a sus miembros de dos maneras diferentes: es el sentido que ellos tienen de su percepción por la gente del otro lado —el semblante público y el modo "típico"— y es su sentido de la comunidad refractado a través de todas las complejidades de sus vidas y experiencias —el semblante privado y el modo idiosincrático—.»[42]

La conciencia de formar una comunidad se crea mediante el uso de símbolos y la repetición de rituales que inyectan energía a los miembros de la nación. Al favorecer ocasiones en las que pueden sentirse unidos y al mostrar emblemas —símbolos— que representan su unidad, la nación establece las fronteras que la distinguen de otras. Un símbolo era originariamente un objeto, un signo o una palabra que se usaba para el reconocimiento mutuo y con un significado que sólo podía ser captado por los iniciados. El significado de un símbolo no puede ser deducido y sólo tiene valor para aquellos que los reconocen proporcionando así un mecanismo revelador para distinguir entre los miembros del grupo y los «de fuera», y realza el grado de conciencia y sensibilidad de los individuos para con su comunidad. El soldado que muere por su bandera lo hace porque identifica la bandera con su país; mediante esta asociación se olvida de que la bandera no es más que un signo. En tanto que símbolo la bandera es valiosa: representa el país.

Todas las comunidades usan símbolos a modo de señales. Los símbolos no significan únicamente algo distinto sino que permiten también que quienes los usan contribuyan a crear parte de su significado. Si consideramos una bandera como el símbolo de un país particular, su significado no puede restringirse a la relación bandera-país; antes bien, la bandera adquiere una significación especial para cada individuo ya que —en tanto que símbolo— tiene el poder de evocar recuerdos o sentimientos particulares. Los símbolos no representan «otras cosas» de modo inequívoco; los símbolos expresan «otras cosas» de tal modo que permiten que su forma común sea retenida y compartida entre los miembros de un grupo, sin imponerles los constreñimientos de significados uniformes. Un ejemplo de la maleabilidad de los símbolos nacionalistas radica en su capacidad de permitir que personas de opiniones radicalmente opuestas consigan reconocer sus posturas específicas en lo que sin embargo continúan siendo símbolos comunes. La *senyera* —la bandera catalana—, por ejemplo, aunque representa un país, Cataluña, contiene significados distintos para los partidos catalanes socialistas, republicanos o de derechas, que invariablemente la emplean en sus manifestaciones y otros actos públicos.

Es importante señalar que los símbolos son eficaces porque son imprecisos. Son, como afirma Cohen, «el medio ideal a través del cual la gente puede hablar un lenguaje "común", comportarse de manera aparentemente similar, participar en los "mismos" rituales [...] sin subordinarse a la tiranía de la ortodoxia. La individualidad y la comunalidad son así reconciliables».[43] A mi juicio, la nación, al usar un conjunto particular de símbolos, encubre su diversidad interna, transforma la realidad de la diferencia en apariencia de similitud, y permite revestir a la «comunidad» de una cierta integridad ideológica; esto explica la capacidad del nacionalismo para unir personas de niveles culturales y orígenes sociales dispares. Los símbolos encubren la diferencia y acentúan la comunalidad, creando un sentido de grupo. Los individuos construyen la comunidad de forma simbólica y la transforman en tanto que referente de su identidad.

Según Bertalanffy, los símbolos son signos que han sido creados libremente, representan algún contenido y se transmiten por medio de la tradición.[44] No obstante, aunque parte de la fuerza de los símbolos procede de su capacidad para expresar continuidad con el pasado, necesitan ser constantemente reinterpretados, e incluso recreados, a fin de evitar convertirse en estereotipos, meramente decorativos y sin significado. Los símbolos poseen un carácter inherente

no estático, están sujetos a una evolución que, como indica Sperber, puede tener lugar no sólo de generación en generación, sino también dentro de una misma generación, puesto que el período de adquisición del simbolismo no se limita a una etapa cronológica particular.[45]

Si los símbolos que representan la nación admitieran una interpretación completamente fija, confinada y restringida, probablemente morirían y se convertirían en «cáscaras huecas de recuerdos fragmentarios».[46] El nacionalismo, a fin de retener la vitalidad de sus símbolos, debe constantemente readaptarlos y reinterpretarlos en contextos nuevos. Los símbolos tienen su origen en el pasado, pero el poder del nacionalismo proviene no sólo de la expresión de este hecho y de la conexión de los símbolos con la tradición, sino de la recreación constante de viejos símbolos y la generación de otros nuevos a fin de mantener e incrementar la cohesión de la nación.

Como señala Durkheim, las sociedades son susceptibles de crear «dioses» durante períodos de entusiasmo general, y menciona la Revolución francesa como una etapa en la que «cosas puramente laicas por naturaleza fueron transformadas por la opinión pública en cosas sagradas: éstas eran la Patria, la Libertad y la Razón. Tendió a establecerse una religión que contaba con sus dogmas, símbolos, altares y fiestas».[47] Pero sería un error pensar que los elementos que en algún momento han sido elevados a la categoría de símbolos van a mantener eternamente su estatus; la celebración del bicentenario de la Revolución francesa en París fue un ejemplo de la evolución de los símbolos que en una época pasada habían sido adoptados para representar la nación. Los símbolos originales habían sido transmutados para satisfacer la función de incrementar un sentido de comunidad en una sociedad radicalmente diferente de la de 1789.

Rituales

Los símbolos normalmente aparecen como elementos clave en rituales celebrados regularmente por los miembros de la nación. La teoría de la religión de Durkheim resulta particularmente relevante a la hora de analizar el funcionamiento del simbolismo y del ritual en las ceremonias civiles.

El nacionalismo empezó a cobrar fuerza cuando la religión se debilitaba en Europa. Durkheim estaba en lo cierto cuando afirmó: «es sin duda un hecho universal que, cuando una misma comunidad de hombres sostiene una convicción de cualquier fuerza, ésta toma inevitablemente un carácter religioso».[48] El nacionalismo como religión

civil posee sus ritos, y éstos no se reciben exclusivamente a título individual sino que, como Durkheim subraya, constituyen lo que proporciona la unidad al grupo: «Los individuos que componen el grupo se sienten vinculados unos a otros por el mero hecho de poseer una fe común.»[49] Una fe común requiere una «iglesia», y podría decirse que la «nación» cumple esta función, mientras que los intelectuales podrían ser equiparados a los sacerdotes. En tanto que seres que comparten el mismo principio totémico, los miembros de la misma nación se sienten moralmente vinculados el uno al otro; pero, en tanto que miembros de la tribu, los individuos que constituyen la nación necesitan renovar y dar fuerza a la comunidad que forman, reviviendo periódicamente sus ideales.

Los individuos que comparten la misma cultura se sienten ligados a un territorio concreto, poseen la experiencia de un pasado común y sostienen un proyecto para el futuro, necesitan crear ocasiones en las que enfatizar todo aquello que les une. En estos momentos, el individuo se olvida de sí mismo, y el *sentimiento de pertenencia* al grupo adquiere prioridad; la vida colectiva de la comunidad se sitúa por encima del individuo. Mediante el simbolismo y el ritual, los individuos son capaces de experimentar una emoción de una intensidad inusitada, procedente de su identificación con una entidad —la nación— que les trasciende, y de la que se sienten parte activa. En estos trances, los miembros de la nación son investidos de una vitalidad y una resistencia que puede llevarles a realizar acciones heroicas o atroces, a fin de proteger el interés de la nación. Como señala Durkheim, «debido a que el hombre se encuentra en armonía moral con los demás hombres, tiene más confianza, valor y temeridad en sus actos, exactamente igual que el creyente que siente la mirada de su dios graciosamente dirigida hacia él».[50]

La creación de la identidad nacional responde a un proceso complejo, por medio del cual los individuos se identifican con símbolos que tienen el poder de unir y acentuar el sentido de comunidad. Este proceso de identificación supone un flujo continuo entre el individuo y los símbolos, de forma que el papel de los individuos no se reduce a una aceptación pasiva de símbolos ya establecidos, sino que conlleva su constante recreación, a fin de adaptarlos a las circunstancias cambiantes en las que se desarrolla la vida de la comunidad. La tradición debe ser reinventada y actualizada constantemente. Ahora bien, si como plantea Renan, la nación es el producto de un plebiscito diario, la identificación con sus símbolos también necesita de una elaboración constante para evitar el riesgo de la pérdida de su significado; si así sucede, el sentido de comunidad se debilita inmediatamente. Todos los grupos precisan de símbolos y rituales para sobrevi-

vir, mantener la cohesión y reafirmar las ideas colectivas que crean. Durkheim lo reconoció al escribir: «es al repetir el mismo grito, pronunciar la misma palabra, o ejecutar el mismo gesto en relación a algún objeto que [los invididuos] se sienten y se convierten en una unidad».[51]

CAPÍTULO 4

NACIONALISMO, RACISMO Y FASCISMO

El carácter controvertido del nacionalismo procede de su debilidad como ideología para informar la acción política. El discurso nacionalista es invocado por minorías que reclaman el derecho a la autodeterminación y por naciones que desean desplegar sus propias culturas, respetando al mismo tiempo derechos idénticos en naciones vecinas. Pero en otros casos, el nacionalismo viene ligado a varias formas de discriminación, que implican una categorización de los individuos en función de su identidad nacional. En este contexto, el nacionalismo puede ser invocado por aquellos que manifiestan actitudes racistas, xenófobas y fascistas, y a menudo, conlleva el uso de varios tipos de violencia.

Raza

La raza es una forma de designar la diferencia entre los miembros de una colectividad particular y los «otros», «los extranjeros». La raza establece una barrera entre aquellos que comparten ciertas características biológicas o fisonómicas que «pueden aparecer, o no, principalmente en la cultura o el estilo de vida, pero que siempre se basan en la separación de las poblaciones humanas por alguna noción de estirpe o herencia colectiva de rasgos».[1] La raza como concepto tiene sus orígenes en el siglo XIX. Su función principal era, y aún es, la clasificación de los individuos en base al supuesto que las diferencias en el fenotipo equivalen a variaciones en el intelecto y en las capacidades.

La idea de raza procede de un período de expansión colonial en el que fue ampliamente utilizada como argumento legitimador del dominio europeo. Como señala Golberg, la raza «al articular como naturales las formas de ser en el mundo y las estructuras institucionales

en las cuales y a través de las cuales se expresan tales formas, establece y racionaliza el orden de la diferencia como una ley de la naturaleza».[2]

En términos de la revolución darwiniana, la raza hace referencia a una subespecie, a una crianza específica o a un fondo genético común. Gobineau combina la raza con los grupos lingüísticos básicos y señala que cada raza cuenta con su propia lengua natural. En el siglo XIX, los lingüistas europeos, al clasificar las razas, se fijaban en las afinidades y diferencias en el sistema de representación lingüística de los diversos grupos de lenguas y no en los rasgos físicos. El significado dominante de la raza en cualquier intersección de espacio y tiempo se encuentra incrustado, como demuestra Golberg, en las condiciones prevalecientes del medio social en cuestión y está bajo su influencia.[3] En principio, la raza se identificaba con la clase o el estatus, luego significó cultura, etnicidad o nación.

Sin embargo, hay argumentos sustanciales que cuestionan la validez científica del concepto de raza. Es extremadamente problemático decidir científicamente quién pertenece a una raza particular, teniendo en cuenta la mezcla constante del fondo genético. Además, la idea de superioridad o inferioridad social e intelectual en función de la «raza» es claramente insostenible.[4]

Debemos tomar en consideración dos ideas fundamentales cuando pensamos sobre la raza. Primera, la «raza» es un concepto arbitrario que cambia históricamente. Segunda, aunque la validez científica de la «raza» es cuestionable, la clasificación de acuerdo con las diferencias físicas conserva indiscutiblemente toda su fuerza debido a la visibilidad de dichos rasgos. Pertenece a un orden de cosas distinto el carácter eminentemente social de la raza en tanto que piedra angular en la construcción de relaciones sociales en determinadas sociedades. El concepto de «raza» atraviesa las fronteras del estado-nación; no obstante, la discriminación, la clasificación y la organización de las relaciones sociales entre las «razas» se da dentro de los estados-nación; éstos gozan de la capacidad de imponer políticas particulares que contienen formas de excluir individuos, otorgar poder y recursos a grupos determinados y, en última instancia, decidir quiénes serán susceptibles de recibir el derecho a la ciudadanía.

Racismo

El racismo es un discurso ideológico basado en la exclusión de colectividades particulares, debido a su naturaleza biológica o cultural. La especificidad del racismo radica en su constante invocación de

una diferencia que atribuye superioridad a un grupo en detrimento de otro y favorece el crecimiento de sentimientos hostiles hacia aquellos que han sido definidos como «diferentes». El racismo implica una evaluación negativa del otro, que requiere una censura activa de cualquier tendencia a considerarlo como a un igual. Este proceso genera la aparición de fronteras que «cambian con el tiempo en respuesta a condiciones económicas, políticas o ideológicas concretas».[5] La preservación cultural, el miedo de lo desconocido y, sobre todo, el mantenimiento de un *statu quo* son algunas de las razones que plantean los defensores del racismo. El uso de estereotipos contribuye a presentar como obvia la distinción entre individuos que son clasificados de acuerdo con su raza y a los que, según ésta, se les atribuye un conjunto de características positivas o negativas.

El papel clave del racismo, desde sus primeras manifestaciones en la época colonial, ha sido la negación de la participación social, política y económica, a ciertas colectividades y la legitimación de varias formas de explotación. El racismo está incrustado en las relaciones de poder; refleja la capacidad de cierto grupo de formular una ideología que no sólo legitima una relación de poder particular entre comunidades étnicas, sino que resulta ser un mecanismo muy útil para la reproducir esta relación. Cashmore y Troyna definen el racismo en un sentido moderno como la combinación de prejuicio más poder. En su opinión, el prejuicio refleja una «actitud mental inflexible hacia grupos específicos basada en imágenes estereotipadas, no fiables y probablemente distorsionadas».[6]

Al considerar las actitudes racistas, el poder desempeña un papel fundamental de tres maneras diferentes. Primera, dentro del discurso racista el poder se ejerce epistemológicamente en las prácticas duales de nombrar y evaluar al otro.[7] Ambas actividades permiten la clasificación de los individuos y les atribuyen un rol pasivo; reciben lo que decide el que sustenta el poder.

Segunda, las consecuencias sociopolíticas del racismo están sujetas al poder que poseen los racistas. Así, un grupo puede considerar a sus vecinos como endémicamente inferiores, pero si carece de poder para imponer sus puntos de vista, éstos serán limitados y no tendrán ninguna trascendencia. El holocausto fue posible gracias a la combinación de un discurso racista con el poder político, social y económico para hacerlo efectivo.

Tercera, cuando un grupo impone una concepción del mundo que contiene elementos racistas, la sociedad en cuestión se divide automáticamente entre grupos minoritarios y mayoritarios. Los grupos minoritarios, señala Spoonley, «no son necesariamente inferiores en número, sino que son aquellos que se enfrentan con el prejuicio y el

tratamiento desigual porque son vistos, de alguna forma, como inferiores»;[8] en este contexto, la expresión «minoría» es sinónimo de falta relativa de poder. Un «grupo mayoritario», por el contrario, posee el poder político, económico e ideológico; la «mayoría» asume que su cultura es la cultura «natural» de toda la sociedad, su lengua domina las esferas pública y privada.

La posición privilegiada de un grupo generalmente proviene de su acceso al aparato del estado. La raza se convierte entonces en una categoría política que establece una distinción bien definida entre grupos. El poder del estado se manifiesta en formas diferentes, que varían desde lo que puede llamarse «definición racial», hasta el control de las oportunidades de empleo, vivienda y escolarización. El estado juega un papel fundamental a la hora de mitigar o exacerbar la desventaja racial mediante las políticas que adopta. Hoy en día, la legislación que afecta a los trabajadores inmigrantes procedentes de Europa del Este y África es uno de los principales problemas morales y económicos que debe afrontar la Unión Europea.

La «mayoría» tiene el poder de decidir sobre el estatus de los miembros de los grupos minoritarios. La «mayoría» considera natural su capacidad de determinar el estatus de la «minoría» y percibe que su poder está basado en una superioridad incuestionable. Es probable que surjan formas de patronazgo y prepotencia en un contexto en el que aquellos que se consideran inferiores participan activamente en la estructura económica de producción establecida; una fuerza de trabajo barata, flexible, que no cree problemas y que acepte pasivamente la sumisión, es más fácil de tolerar.

En tiempos de crisis las minorías son peor tratadas; se las hace responsables de las desgracias que afectan la sociedad entera y se las considera culpables, debido a su «ineficacia», «pereza», «falta de cultura», «propensión al crimen», «arrogancia» o «éxito económico». Cualquier excusa parece ser válida para enfatizar la «diferencia» y cargarla negativamente. El racismo gana seguidores en tiempos difíciles, cuando el estatus preeminente de un grupo está amenazado. Pero una economía inestable no es la única circunstancia que puede favorecer el racismo; hay factores ideológicos capaces de disparar la alarma entre los miembros del grupo «dominante». La expansión de los discursos democráticos e igualitaristas desafía la indisputabilidad del racismo. La globalización rompe con el aislamiento de las culturas y los pueblos. La discriminación ya no puede continuar siendo tácita. Las imágenes, y las noticias, de cómo debería ser una sociedad democrática, y la difusión de ideas acerca de los derechos humanos, cuestiona la existencia de formas de poder basadas en la explotación racista.

Racismo y género

Podemos detectar diferentes articulaciones del racismo de acuerdo con la clase social y el género. Esta afirmación tiene por objeto clarificar dos aspectos que normalmente no se consideran al analizar el racismo: la existencia de divisiones internas dentro de la clase social y la raza, y la diferente posición de las mujeres en función de su clase, cultura y etnicidad. El feminismo marxista ha reconocido que el género como relación social se construye parcialmente mediante la clase y las relaciones económicas, y que a nivel empírico la experiencia de la subordinación y la opresión varía en clases sociales y contextos económicos distintos. Sin embargo, como señalan Anthias y Yuval-Davis, «la mayor parte de este trabajo no ha sido capaz de integrar en su análisis la diferenciación estructurada ya sea por el racismo o por la etnicidad».[9] De hecho, el feminismo negro considera racista al feminismo occidental debido a que «no atribuye un carácter central a la lucha antirracista, que debería estar dentro de los parámetros de un movimiento social que se interesa por los modos en que las mujeres han sido oprimidas».[10]

El género y la raza se basan en una relación supuestamente «natural», que asigna cualidades y necesidades dispares a los individuos y «justifica» las desigualdades. La clase, el género y la raza reflejan estructuras de poder dentro de una sociedad determinada y juegan un papel crucial en la constitución de la identidad individual.

La idea de raza ha cambiado sustancialmente bajo la influencia de la Nueva Derecha. El prejuicio ha recibido nuevos argumentos. El nuevo racismo utiliza la «naturalidad» de las divisiones de raza y argumenta que «es natural que la gente de un tipo determinado se una y es natural que muestre una actitud cautelosa, o incluso hostil, hacia los extranjeros».[11] Gordon y Klug niegan que de ahí se derive una creencia en la superioridad innata de un grupo por encima de los demás. La naturaleza humana, en su opinión, une gente similar por razones innatas, y los grupos «diferentes» son rechazados como consecuencia de un instinto natural de proteger lo propio.[12]

Racismo y nacionalismo

El racismo es una doctrina que niega derechos políticos, cívicos y sociales; significa el odio al diferente. El racismo y el nacionalismo ofrecen mensajes radicalmente opuestos. El racismo surgió como una doctrina de exclusión para legitimar el dominio de grupos fenotípicamente diversos y ha resultado ser de gran utilidad para la reproduc-

ción de estructuras de clase, basadas en la subordinación de aquellos que son definidos como inferiores por naturaleza. El racismo no atraviesa las fronteras nacionales, sino que determina la relación entre grupos que viven juntos en una sociedad fragmentada.

Los racistas quieren dominar el territorio que ocupan, ya sea resultado de una conquista relativamente reciente, o el espacio que han ocupado desde tiempo inmemorial. En el primer caso, ignoran el derecho de los pueblos autóctonos a continuar viviendo y trabajando libremente en la tierra de sus antepasados. En el segundo, que describe la situación en territorios no coloniales, su objetivo es detener la contaminación de una tierra y de un pueblo que se presentan como superiores. El nacionalismo quiere regenerar la nación, hacer florecer su cultura e implicar a sus miembros en un proyecto común que trascienda sus propias vidas. El nacionalismo tiene que ver con construir, soñar y trabajar por un futuro mejor para las nuevas generaciones. El racismo no tiene por objetivo construir nada.

El nacionalismo y el racismo exhiben oposiciones fundamentales, pero es obvio que ciertas formulaciones del nacionalismo han sido en el pasado, y aún lo son hoy, asociadas con el racismo. El denominado «lado oscuro» del nacionalismo sale a la luz cuando aquellos que luchan por promover y hacer prosperar a su nación deciden no respetar el derecho a existir y a desarrollarse de otras naciones, en particular sus vecinas. La gran debilidad del nacionalismo proviene precisamente de la imprecisión de su contenido, ya que se trata de un término utilizado para describir actitudes y objetivos radicalmente diferentes.

Este tipo de nacionalismo asociado al racismo posee una forma particular de ver la relación básica entre «nosotros» y «ellos», y la utiliza en la construcción de la identidad nacional. El «otro» no es alguien que nos hace conscientes de nuestras propias particularidades, alguien de quien aprender, a quien respetar, con quien convivir y a quien podemos tomar como punto de referencia en la construcción de nuestra propia identidad; este nacionalismo ve en el «otro» un enemigo potencial o de hecho, pero sobre todo alguien que es inferior. Esto sucede cuando el racismo se incorpora a un discurso nacionalista. El nazismo defendía la creación de una «Gran» Alemania. El exterminio de quienes se consideraba responsables de los problemas alemanes se justificaba en base a su inferioridad racial. La existencia del otro se percibía como una amenaza a la excelencia aria y debía evitarse la contaminación a cualquier precio. Casos menos extremos, pero igualmente preocupantes, son los comportamientos racistas contra los temporeros norteafricanos en España y Francia, y contra los inmigrantes de Europa del Este y los turcos en Alemania.

En los estados poscoloniales, el racismo es un residuo de un pasado en el que se reconocía oficialmente la superioridad europea (se reconocía por los europeos, evidentemente). El racismo acompañaba a un cierto tipo de nacionalismo inspirado en la idea de imperio más allá de las fronteras de la metrópoli. En las viejas colonias, los racistas muestran cierta nostalgia por un pasado glorioso en el que nadie discutía su preeminencia, por un tiempo en el que incluso podían sentirse moralmente satisfechos por llevar la civilización a los pueblos «bárbaros»; los colonizadores pensaban que los pueblos indígenas deberían estarles agradecidos ya que, de alguna forma, ser explotado era un privilegio, significaba estar en contacto con una cultura evidentemente «superior». Los racistas, en estas áreas, se esfuerzan por mantener una estructura de clase que les beneficia, utilizan un discurso nacionalista en un intento de legitimar sus reivindicaciones y normalmente tienen que enfrentarse con nacionalismos autóctonos en vías de desarrollo.

Fascismo

Un cierto tipo de nacionalismo reside en el núcleo del discurso fascista. Esta sección ofrece una definición del fascismo que servirá de punto de partida para el estudio de sus bases psicológicas y sus conexiones con el nacionalismo. El texto hace referencia a los regímenes fascistas del período 1922-1945, pero desea enfatizar la actualidad de las ideas fascistas, que aún perduran en los grupos neonazis y neofascistas de la actualidad.

Linz define el fascismo como un antimovimiento. En su opinión, las ideas fascistas se definen por ser antiliberales, antiparlamentarias, antisemitas (excepto en Italia), anticomunistas, parcialmente anticapitalistas y antiburguesas, anticlericales o por lo menos no-clericales.[13] Todas estas antiposiciones, en combinación con sentimientos nacionalistas exacerbados, conducen en muchos casos a ideas pan-nacionalistas, que en el pasado desafiaron a los estados existentes, y dan cuenta de buena parte de la política exterior agresiva y expansionista de algunos regímenes fascistas.[14]

El culto a la elite, a la masculinidad, a la fuerza y a la violencia; la revuelta contra el nacionalismo de la Ilustración y la defensa del autoritarismo político son los elementos que completan la imagen del fascismo. En la opinión de Sternhell, cada uno de estos elementos existía ya en agosto de 1914 y su historia se remontaba a 1880.[15]

La esencia del fascismo, señala Dandeker, «es el intento de abolir las disputas políticas; es la solución final (sin éxito) a los problemas

de la política».[16] Según Eley, el fascismo supuso un cambio cualitativo en las prácticas conservadoras existentes al reemplazar las nociones tradicionales de jerarquía por nociones corporativistas de organización social, combinadas con nuevas ideas sobre un estado autoritario dirigido centralmente y un nuevo tipo de estructura nacional-económica regulada, multi-clasista e integrada.[17] Pero, sobre todo, el fascismo representó un ideal de concentración nacional, en el que la fidelidad a la nación liquidó todas las formas de identificación seccional. El italiano Gorgolini escribió en 1921: «El fascismo es la religión de la patria.»[18]

El Comité de Investigación de la CEE sobre el Auge del Fascismo y del Racismo en Europa definió el fascismo como «una actitud nacionalista esencialmente hostil a los principios de la democracia, el estado de derecho y los derechos y libertades fundamentales, y también la exaltación de una comunidad particular, de la que se excluyen sistemáticamente a todos los que no pertenecen a ella».[19]

En los años veinte, el fascismo aparecía como un movimiento revolucionario utópico que intentaba derrocar el orden existente. Sin embargo, cuando llegó al poder, asumió en seguida un carácter reaccionario y opresivo. La crisis económica y el descontento causado por las condiciones del Tratado de Versalles después de la primera guerra mundial favorecieron la extensión de la nueva ideología en Alemania e Italia; el fascismo ofrecía a millones de personas un compromiso más significativo que el de participar en un gobierno parlamentario democrático. Los ex militares jugaron un papel clave en la maduración del fascismo, ya que en tanto que depositarios del patrimonio nacional y guardianes de la grandeza de la nación, se consideraban a sí mismos como responsables de llevar a cabo una misión especial; su objetivo era la regeneración del país, remoldear el mundo de acuerdo con su imagen heroica. En palabras de Mosse: «el papel crucial que la experiencia de la guerra jugó en el nacional socialismo es bien conocido. La guerra era un "hermoso sueño" y una "hazaña milagrosa", como se podía leer en un libro infantil nazi. Cualquier muerte en la guerra era la muerte de un héroe y por tanto la plena realización de la vida».[20]

La regeneración de la nación es uno de los objetivos fundamentales de cualquier movimiento nacionalista. En el caso del fascismo, la pertenencia a una misma nación es la cualidad que unifica a todos los ciudadanos. La construcción de la comunidad se sitúa por encima de otras formas de identidad, como la clase. La regeneración de la comunidad nacional es un mensaje simple y con éxito que generalmente implica una cierta superioridad étnica o cultural de la nación renacida, en relación a ciertos pueblos y culturas que son juzgados inferiores. Éste era el caso en la Alemania nazi y lo mismo puede aplicarse al discurso de los grupos neofascistas que están surgiendo hoy en Europa. «Los fascistas —apunta Griffin—, a menudo se imaginan en el frente de una batalla histórica y cultural para terminar con la mediocridad y la pérdida de vitalidad y así reinstaurar lo excepcional, lo sobresaliente, lo heroico como motor de la historia.»[21] El fascismo nace como una salida para el idealismo y el autosacrificio. Su carácter no democrático se manifiesta en la influencia que ejercieron sobre su ideología teorías elitistas de la sociedad como las de Pareto, Sorel, Mosca o Nietzsche. El fascismo es una actitud hacia la vida que compromete todos los aspectos del individuo.

El fascismo ofrece un modernismo alternativo. Algunos movimientos fascistas poseían una visión romántica de las estructuras sociales preindustriales y rechazaban los estilos de vida y los valores urbanos, industriales y comerciales; como indica Linz, en su rechazo al cosmopolitismo, al comercialismo y al consumismo, y su llamada a un retorno a la naturaleza, coincidían con las ideologías rurales en boga, con cierto tipo de populismo y con poderosas corrientes intelectuales que se encontraban particularmente articuladas en la Alemania de principios de siglo.[22] Sin embargo, el fascismo no buscaba la destrucción del proceso de industrialización, sino todo lo contrario, lo apoyaba deliberadamente a fin de incrementar la fuerza y la prosperidad del país. El compromiso con la preparación militar y el interés por la planificación con finalidades colectivas empujó a los fascistas hacia una política de industrialización. Los futuristas, y con ellos Mussolini, se sentían fascinados por la tecnología. La cuestión principal en relación al modernismo de la ideología fascista deriva de su tratamiento de la industrialización como sinónimo de avance tecnológico. El fascismo subordinaba el industrialismo a una ideología antiindustrial y le negaba la posibilidad de conducir a una nueva percepción del mundo. El nacionalismo contemporáneo muestra una ambivalencia similar en lo que se refiere a los signos de la modernidad. La regeneración o el renacimiento de la nación normalmente conlleva el volver la vista atrás hacia un pasado glorioso y prístino. Sin embargo, el nacionalismo debe hacer frente al futuro y preparar a la nación para competir y escapar a la postergación; este proceso supone la reapropiación de la tecnología y de la industria, y la reinterpretación de la tradición.

Fascismo y raza

Diversas formas de racismo impregnan la ideología fascista emanando del intento fascista de generar un sentido de unicidad, una co-

munidad autocentrada que rechaza el cosmopolitismo y la diferencia étnica. Los estudiosos del fascismo difieren en cuanto al rol del componente racista en los regímenes alemán e italiano. O'Sullivan menciona tres diferencias básicas entre los movimientos de Hitler y Mussolini que podríamos sintetizar así:

1) Mientras que el nazismo se basaba en la doctrina de la raza, los ideólogos italianos siempre acentuaron el fundamento no-biológico y voluntarista de su movimiento.
2) Divergencia de tono. Aunque el movimiento fascista italiano se enorgullecía de la brutalidad de las escuadras, las medidas políticas del régimen fueron suaves en comparación con las del nazismo.
3) Niveles de aceptación diferentes en cuanto a la penetración en la vida nacional de los dos países.

Hitler y Mussolini plantearon concepciones opuestas sobre la raza y su relación con la política; así, mientras Hitler escribía: «El Estado es únicamente el recipiente y la raza es su contenido. El recipiente puede tener significado [...] sólo si preserva y resguarda el contenido. De lo contrario es inútil [...] de esto se deduce que no es tarea del estado crear capacidades humanas, sino únicamente asegurar la libertad de movimientos para las capacidades que ya existen.»[23] Mussolini identificaba la nación con el estado. En su opinión, la nación representaba los intereses materiales y espirituales de una comunidad histórica específica, el estado era su encarnación jurídica.[24]

En el pensamiento fascista, el estado, como último depositario de la fuerza, tenía el deber de sostener las normas que gobernaban el comportamiento individual y colectivo. Para el fascismo, el estado hacía posible la vida de la comunidad y era infinitamente superior, tanto a los individuos, como a las organizaciones que componían la comunidad nacional. Gregor concluye que el fascismo «identificaba la sociedad con la nación, la nación con el estado, y la actividad económica con la actividad política».[25] O'Sullivan señala que, a pesar de las frecuentes referencias a la raza que pueden encontrarse en la literatura nacionalista italiana antes y después del fascismo, se trataba en buena medida de una expresión retórica sin ninguna de las connotaciones biológicas esenciales que le atribuían los nazis. Mussolini pudo recurrir a la religión como fuente de unidad. El Pacto Laterano (1929) comprometió el apoyo papal al movimiento fascista.[26]

Mosse indica que el énfasis en la raza proporcionó al nazismo una dimensión de la que el fascismo italiano carecía. En su opinión, «el nazismo y el antisemitismo no eran un componente necesario del fascismo y ciertamente no de aquellas partes del movimiento que buscaban su modelo en Italia, donde no existió el racismo hasta 1938».[27] Gentile, uno de los ideólogos del fascismo italiano, rechazaba el determinismo biológico. La publicación del *Manifiesto del racismo fascista* en 1938 fue una consecuencia de la introducción por parte de Mussolini del racismo de estilo nazi en el fascismo, para acompañar la creciente alianza diplomática y militar con la Alemania nazi.

Muchas de las características distintivas del nacionalsocialismo derivaban mayoritariamente del patrimonio cultural de Alemania y Austria, que en el siglo XIX habían cultivado algunos de los elementos descritos con el término *völkisch* que, a su vez, facilitó la presencia del racismo dentro del movimiento nazi. El fuerte componente nacionalista del fascismo otorgó un énfasis especial a la cultura e historia nacionales. En el caso de Alemania esto favoreció la introducción de la diferencia biológica como sistema para clasificar a las personas. A pesar de ello, los fascistas veían el nazismo como un movimiento hermano, aunque desconfiaran del poder alemán. Linz observa que «los conflictos entre los poderes fascistas, los énfasis diferentes de sus ideologías y políticas, no pueden servir de argumento contra la utilización más general de la categoría de fascismo».[28] Karl Bracher y Renzo de Felice también sostienen que es posible establecer algunas características comunes que constituirían un *corpus* mínimo del fascismo. Sternhell no está de acuerdo con esta afirmación; según él, el nazismo no puede ser tratado como una mera variante del fascismo, su énfasis en el determinismo biológico descarta todo intento de considerarlo como tal. Sternhell indica que el antisemitismo fue para el nacionalsocialismo la herramienta perfecta que permitió, no sólo la integración del proletariado en la comunidad nacional, sino atraer a la pequeña burguesía en peligro de proletarizarse.[29] Corradini estableció una distinción entre naciones «proletarias» y naciones «burguesas» y declaró que el nacionalismo deseaba ser para toda la nación lo que el socialismo había sido para el proletariado.[30] La descripción de Italia como una nación «proletaria» explotada por naciones más avanzadas proporcionó a los fascistas un argumento efectivo para movilizar a los italianos, quienes, como plantea Gregor, «podían lanzarse a la defensa de la patria [...] de sus ventajas mutuas colectivas y en busca de la justicia».[31]

Fascismo y ritual

El nazismo consideraba el estado como la emanación del *Volk* y amparaba la preservación y el fomento de la raza aria. Mussolini per-

cibió al estado como el creador de la nación, el discurso fascista italiano tenía por meta la construcción de un hombre nuevo, un hombre del futuro: «el *homo fascistus*».

El fascismo implicaba un nuevo estilo de política. Una de las características más preeminentes y distintivas del fascismo fue el uso de símbolos, ceremonias y rituales. El fascismo creó un mundo de objetos sagrados y organizó su culto eficazmente. El jefe *(Führer, duce, caudillo)*, el partido y el *Volk* (interpretado de maneras diferentes como el pueblo, la nación o la raza) se situaban en el centro del nuevo culto. El estilo inicial de los movimientos fascistas, muchos de sus símbolos, desfiles, estandartes e incluso posiciones programáticas, fueron inventados por d'Annunzio en la lucha por el Fiume.[32]

La religión secular del fascismo que estaba surgiendo apelaba a los sentimientos de los individuos que, al vocear el mismo grito al desfilar y al cantar los mismos himnos, sentían cómo su identidad se confundía con la del grupo. El hecho de pertenecer a la misma nación borraba todos los demás focos de identificación. La participación emocional en la nación míticamente construida estaba por encima de todo y tenía el poder de exigir el sacrificio supremo: la voluntad de dar la vida por los ideales comunes marcados por el jefe y que encarnaba no sólo al partido, sino a toda la nación.

Mussolini conocía las obras de Pareto y la *Psicología de las masas* de Le Bon; estos dos pensadores criticaron el olvido marxista de los motivos «paralógicos» o «sentimentales» que afectaban el comportamiento colectivo. En 1903, Mussolini subrayó que «los sentimientos son los motivos dinámicos de las acciones humanas», y apuntó que el «sentimiento de solidaridad» es crucial para empujar a los hombres hacia la guerra.[33] Los nazis, en su intento de propagar y reforzar su doctrina entre el *Volk*, crearon algunas ceremonias para rivalizar con los servicios dominicales de las Iglesias cristianas y con sus ritos de bautismo, matrimonio y funerales. Alfred Rosenberg, nombrado por Hitler plenipotenciario para la educación espiritual e ideológica del partido, escribió en 1934: «una *Weltanschauung* no puede ser expresada correctamente sólo en principios o necesidades y "debe tomar la forma de un culto"».[34]

Fascismo y género

El papel otorgado a las mujeres dentro de la sociedad fascista se reducía a la procreación y a la educación de los niños. Las mujeres eran madres y esposas que debían cuidar la pureza de la raza. El fascismo fomentó la natalidad para aumentar el poder de la nación. La camaradería y las características de la vida en tiempo de guerra se reproducían en las escuadras y en los grupos organizados por los partidos fascistas. La fuerza y la belleza masculina, la juventud[35] y un énfasis nuevo en la forma física, junto con una virilidad agresiva y un *élan vital*, aparecían como los elementos principales en la configuración del prototipo masculino. El culto a la fuerza física, la vida, la salud y la sangre, se combinaba con el desprecio por los intelectuales. La noción de que los sentimientos pueden ser compartidos estaba implícita en el papel preeminente que se confería a las asambleas públicas, dirigidas a amplias audiencias inflamadas por el carisma del líder. El análisis de los argumentos sólo podía atraer a un número insignificante de personas. La estrategia de convencer y empujar a las masas surgió del poder de un discurso que llegaba a sus sentimientos más íntimos.

El nuevo mundo fascista iba a ser construido por una elite que rechazaba una vida aburrida y fácil y estaba dispuesta a comprometerse con una experiencia activa y peligrosa. La masculinidad se hacía equivalente a la fuerza, la sexualidad, la violencia y la brutalidad.[36] La feminidad significaba la rendición pasiva a la fuerza de los hombres y la aceptación de un papel fundamental en el cuidado de los niños, los ancianos, los ex militares, y los hombres en general, aunque la tarea de las mujeres fue sustancialmente alterada durante la segunda guerra mundial, cuando participaron decisivamente en el mantenimiento de la producción industrial. Pero el fascismo construyó un nuevo y llamativo modelo de masculinidad que excluía a las mujeres; no se podía encontrar ninguna mujer entre las figuras más relevantes del partido. El líder fascista sólo podía ser pensado como un hombre.

Fascismo y nacionalismo

Tanto el nacionalismo contemporáneo como el fascismo tienden a desembocar en la creación de movimientos de masas. La existencia de una elite devota es clave para el nacionalismo. La presencia de un jefe carismático es crucial para que el movimiento pueda alzar a las masas. El culto al jefe se encuentra en el centro de la ideología fascista y consiguió introducir una estructura organizativa totalmente nueva en los movimientos políticos de este siglo. La primera tarea del jefe y la más importante consiste en encarnar simbólicamente el mito que da forma al destino histórico de su pueblo. El líder es siempre un hombre dedicado a encender las emociones y estimular a sus oyentes a «vivir hasta el fin» el mito fascista en vez de examinarlo críticamente. El jefe fascista, señala O'Sullivan, «debe asegurarse de que su

movimiento se ha liberado de las disputas sobre la relación entre teoría y práctica que inquietan a otras ideologías. Para llegar a esta armonía interna, el jefe debe proclamarse infalible en todas las cuestiones de la fe, la moralidad y la política fascistas».[37] Este autor atribuye tres funciones principales al «principio del jefe» *(Führerprinzip)*:

1) Encarnar el mito fascista.
2) Proporcionar las bases organizativas del movimiento/régimen con las que el fascismo intenta sustituir el orden del estado.
3) Crear una nueva teoría de la legitimidad.

El «principio del jefe» resultó ser eficaz en el inicio de una solidaridad emocional y en el mantenimiento de un espíritu fanático de lealtad y auto-sacrificio entre la elite nazi. Pero como principio general de organización social fue administrativamente ineficaz e ideológicamente contraproducente.[38]

Carl Schmitt ha formulado la teoría del nazismo más elaborada al separarse de la retórica *völkisch* y legitimar la infalibilidad del jefe. En su opinión, el jefe encarna al pueblo que carece de una existencia independiente (y por tanto de una voluntad) fuera de sí mismo. La reivindicación del poder por parte del jefe se basa en la creencia de que él entiende y articula intuitivamente la voluntad real del pueblo. El jefe mantiene una relación directa y cuasi religiosa con su movimiento a fin de exteriorizar la voluntad del pueblo, rechazando así, por lo menos en principio, cualquier forma institucional. «El análisis de Schmitt implica», como señala O'Sullivan, que «el jefe fascista no puede ser considerado como un dictador, en el sentido tradicional del término».[39]

El nacionalismo participó en los movimientos de liberación y emancipación del siglo XIX. En esa época el nacionalismo era básicamente una doctrina progresista conectada inseparablemente con valores democráticos y universalistas heredados de la Revolución francesa. La apropiación fascista del nacionalismo reveló el «lado oscuro» de un movimiento que nunca se recuperó del impacto de las ideas fascistas. El nacionalismo respondía a un deseo urgente de trascender la ansiedad y escapar de la confusión en que se encontraba sumida una población que acababa de sufrir una guerra y vivía bajo los efectos de una crisis económica. El sueño de recrear un sentido de comunidad entre los miembros de la nación y la infusión de un neo-idealismo centrado en una ideología inédita capaz de absorber todos los aspectos de la vida resultó ser una opción muy seductora. El fascismo, que por encima de todo es un movimiento nacionalista, proporcionó a millones de personas un compromiso significativo. Utilizó la comunidad

nacional como una entidad «natural», «genuina», con su propia fuerza y vida orgánica, en analogía con la naturaleza.

El fascismo y el nacionalismo resaltaban los vínculos entre el pasado y el presente, ofrecían a los individuos la oportunidad de comprometerse en un proyecto común concerniente al futuro de su nación como entidad a la que pertenecían y que les trascendía. Al integrar al proletariado en la comunidad nacional, el fascismo consiguió eliminar la identificación efectuada por la democracia entre la nación y su burguesía. Como señala Sternhell, esto suponía la restauración de la autenticidad, la integridad y la totalidad de la comunidad nacional; al mismo tiempo, el socialismo era trascendido en el nacionalsocialismo.[40] Puesto que, como él mismo escribe, «de ahora en adelante el futuro será consecuencia, no de la lucha entre las clases proletarias y las capitalistas, sino entre las naciones proletarias y las naciones plutocráticas. En vez de una clase, iba a ser la nación lo que determinaría el curso de la historia, en tanto que agente del progreso y de la civilización».[41] La nación como entidad compleja basada en la adhesión a un territorio concreto, a un pasado histórico, a unos valores y una cultura comunes, mostró una vez más la fuerza de la conciencia común de sus integrantes y su voluntad de decidir su destino político. La nación se reveló como el foco primario de la lealtad.

Para los fascistas, la nación es natural y está por encima de la clase. Sin embargo, esta afirmación también contiene la idea del individuo como función de la vida del grupo. Los individuos son considerados como animales sociales. Para Gentile, «el hombre tiene existencia sólo en la medida en que es sostenido y determinado por la comunidad».[42] En palabras de Mussolini, «el hombre sólo es hombre en virtud del proceso espiritual al que contribuye en tanto que miembro de la familia, del grupo social, de la nación, y en función de la historia a la que todas las naciones aportan sus contribuciones».[43]

El fascismo y el nacionalismo se basan en el establecimiento de fronteras entre los de dentro y los de fuera. La teoría de Carl Schmitt, que describe la relación política entre amigo y enemigo, conduce hasta límites insospechados la oposición entre «nosotros» y «ellos». En su opinión, la mera existencia del otro es percibida como una amenaza ontológica o existencial a la propia vida. El enemigo debe ser destruido, a fin de proteger la propia existencia distinta. Amigo y enemigo se refieren, en sentido político, no a individuos sino a colectividades. El conflicto entre ambos debe ser inevitablemente total, ya que sólo termina cuando se aniquila al enemigo. En la teoría de Schmitt, el otro es un enemigo que sólo puede ser reducido si es eliminado. No es una cuestión de fijar fronteras, sino un intento de erradicar a los diferentes, cualesquiera que sean sus actitudes o ideas.[44]

La búsqueda de una comunidad es una característica recurrente de las sociedades modernas. En tiempo de crisis, la nueva hermandad de sangre propugnada por el fascismo tuvo éxito en su intento de mitigar el aislamiento de los individuos modernos. El fascismo permitía que las personas estuvieran cerca unas de otras y consiguió atravesar las barreras de estatus y clase. El fascismo en sus acciones, como subraya Linz, «satisfacía tanto el deseo por la hazaña heroica del individualismo romántico como el deseo de sumergirse en una empresa colectiva».[45]

Capítulo 5

NACIONES SIN ESTADO

En el capítulo segundo he definido la nación como un grupo humano consciente de formar una comunidad, que comparte una cultura común, se siente ligado a un territorio claramente delimitado, tiene un pasado común y un proyecto para el futuro, y reivindica el derecho a gobernarse a sí mismo. Es necesario distinguir entre nación y grupo étnico. Los miembros del grupo étnico, a pesar de compartir de alguna forma no especificada un origen común y diversos vínculos culturales, históricos y territoriales, no plantean la autodeterminación del grupo como demanda política.

Uno de los elementos que en la actualidad contribuyen a una reconfiguración política es el ímpetu inesperado que han cobrado los ligámenes étnicos entre los miembros de ciertas comunidades que carecen de instituciones políticas propias. Somos testigos de un proceso por el que unidades culturales colectivas con diferentes grados de cohesión están intensificando su conciencia de formar un grupo.

Este capítulo investiga las formas en que el discurso nacionalista se articula en naciones sin estado, estudia primero los procesos que conducen a la «concienciación nacional» y a la transformación de las demandas culturales en políticas, y analiza sistemáticamente las estrategias empleadas por las minorías nacionales en su lucha por resistir las políticas homogeneizadoras de los estados que las contienen.

Como paso previo y antes de iniciar cualquier intento de identificación de las características del nacionalismo en las naciones sin estado propio, cabe fijar la atención en los distintos escenarios políticos en los que se encuentran estas naciones, dependiendo de la naturaleza del estado que las contiene. Podemos distinguir por lo menos cuatro situaciones diferentes:

1. *Reconocimiento cultural.* Un estado-nación puede reconocer las «diferencias culturales» de su minoría o minorías, permitiéndoles

tan sólo el cultivo y la promoción de su cultura propia y el mantenimiento de algunos elementos profundamente enraizados de la tradición sociocultural. La actitud de Gran Bretaña en relación a Escocia y Gales puede ser tomada como ejemplo. El predominio de la Iglesia presbiteriana, un sistema legal y un sistema educativo separados en Escocia, y el reciente interés por incrementar la presencia de la lengua y la cultura galesas en las actividades diarias no han ido acompañados hasta la fecha de ninguna medida política que conduzca a la delegación de poderes. Así, Escocia y Gales, aunque estén en igualdad de condiciones con Inglaterra dentro de Gran Bretaña, no tienen otro remedio que ir a Londres para resolver la mayor parte de sus problemas internos.

2. *Autonomía parcial.* Naciones como Cataluña o el País Vasco disfrutan de un cierto grado de autonomía cultural y política dentro del sistema autonómico creado en España tras la dictadura de Franco. La Constitución española de 1978 regula las competencias de las comunidades autónomas, que cuentan con un parlamento, gobierno y presidente elegidos democráticamente. Este sistema les otorga el derecho a decidir sobre un buen número de cuestiones cuya competencia les ha sido transferida por el gobierno central.

3. *Federación.* La situación de Quebec y Flandes como naciones integradas en una federación permite presentarlas como ejemplo del nivel más elevado de autodeterminación conseguido por naciones sin estado. Ambas gozan de amplios poderes políticos que les permiten decidir acerca de su vida social, económica y política sin ser realmente independientes. En los dos casos, sin embargo, la estructura federal no parece satisfacer por completo las aspiraciones de sectores significativos de la población, incluyendo partidos nacionalistas que propugnan la independencia y la constitución de estados soberanos.

4. *Represión.* En una categoría distinta se encuentran aquellas naciones que carecen completamente de reconocimiento por parte del estado que las contiene. En estos casos, el estado trabaja activamente en la formulación de medidas políticas cuyo objetivo es la eliminación de la diferencia dentro de su territorio. La violencia en la forma de control militar es utilizada a menudo contra las minorías nacionales que resisten al estado. Antes de la firma del acuerdo de paz entre palestinos e israelíes por medio del cual se confiere un cierto grado de autonomía a Palestina, los palestinos que viven en Israel ejemplificaban claramente esta situación. Los pueblos tibetano y kurdo continúan la lucha para obtener el reconocimiento del gobierno chino en el primer caso, y de los diferentes estados entre los que se encuentra dividido el territorio kurdo, en el segundo.

El despertar de la «conciencia nacional»

La característica común a todos los movimientos nacionalistas de naciones sin estado que reclaman una mayor autonomía o independencia es su insatisfacción con la situación presente. La sensación de que podrían beneficiarse de un distanciamiento con respecto al estado que las incluye se basa normalmente en el descontento acerca de materias de seguridad, prosperidad económica o participación política.

Hoy presenciamos cambios radicales que alteran la forma tradicional del estado-nación y contribuyen a la configuración de un nuevo escenario político. La definición tradicional del estado como la institución que controla el uso legítimo de la violencia dentro de un territorio determinado ya no es una definición precisa. En la actualidad existen organizaciones internacionales y supranacionales que poseen armamento de alta tecnología capaz, no sólo de amenazar el poder del estado-nación, sino también de paralizarlo. Además, la prosperidad económica del estado-nación ya no se basa únicamente en los méritos de sus gobernantes, sino que depende de fuerzas internacionales; esto induce a algunas naciones sin estado a creer que podrían arreglárselas mejor siendo independientes. Las unidades económicas reducidas pueden resultar funcionales en el mundo actual. Un tamaño y una población relativamente pequeños no parecen ser obstáculo alguno para la constitución de un nuevo estado-nación independiente; citemos como ejemplo la reciente independencia de las repúblicas bálticas.

Otro elemento adicional que colabora a la difusión y al éxito del nacionalismo en las naciones sin estado es el colapso de las instituciones estatales. La incapacidad para satisfacer las necesidades básicas de la población, y la inexistencia de estructuras alternativas satisfactorias, son los factores principales que nos permiten comprender la inesperada proliferación de movimientos nacionalistas en la antigua Unión Soviética, donde las nuevas estructuras estatales en proceso de creación aún no son capaces de proporcionar seguridad y bienestar a los ciudadanos.

La idea de que el estado es una «autoridad independiente» o un «poder imparcial circunscrito», noción que, como indica Held, se encuentra en el centro de la autoimagen o ideología del estado moderno, ya no corresponde a la realidad actual.[1] El estado-nación se encuentra atrapado en profundos procesos de transformación originados por una serie de alteraciones en las condiciones de su existencia frente a una economía y un orden internacional cambiantes. Los estados-nación han perdido ciertos aspectos de su soberanía y deben

afrontar modelos de interconexiones globales crecientes. El nacionalismo de las minorías y la proliferación de organizaciones supranacionales como la UE asisten de igual forma a la transformación de la naturaleza del estado-nación.

Ahora bien, la era del estado-nación no está ni mucho menos agotada. En un futuro próximo, los estados continuarán siendo los actores políticos principales y retendrán gran parte de su fuerza y resistencia. Los estados son reacios a someter sus disputas con otros estados al arbitraje de una «autoridad superior», ya sean las Naciones Unidas, un tribunal internacional o cualquier otra organización. Los estados no renuncian a sus monopolios intraestatales de la violencia y siempre que es necesario estimulan el nacionalismo como medio para mantener su legitimidad. El objetivo de la mayoría de los movimientos nacionalistas en naciones sin estado consiste en crear un estado propio para acceder así al sistema internacional de estados-nación. Esto debe interpretarse como un signo de la resistencia y del protagonismo del estado-nación.

Los procesos que conducen a la expansión de la concienciación nacional normalmente empiezan con las actividades de pequeños grupos de intelectuales que luchan por mantener y recuperar la cultura de la nación sin estado y, allí donde exista, su lengua. En esta etapa inicial se registra un gran distanciamiento entre una minoría «ilustrada» y las masas, que suele ir acompañado de un número escaso de posibilidades de desarrollo para la cultura de la minoría. La acción de estas elites acostumbra a desenvolverse en los límites de la legalidad y muchas veces, en estados que no toleran la diversidad en su seno, sus actividades son completamente clandestinas.

La difusión de ideas sobre la cultura, la historia y, a menudo, la pasada independencia política de una minoría ligada a un territorio concreto, si se conecta con la insatisfacción presente, puede propiciar el paso de aspiraciones simplemente culturales a aspiraciones políticas. La voluntad de intervenir en procesos de toma de decisiones y el derecho a recursos suficientes para mejorar la vida de la comunidad y promover su cultura se sitúan en el centro de las demandas nacionalistas. Es probable que dichas demandas sean percibidas por el estado como una amenaza a su propia integridad. En algunos casos, el estado cede a las presiones y transforma su naturaleza, de manera que las necesidades de la minoría son satisfechas por medio de reformas democráticas capaces de conferirle una mayor autonomía política, económica, cultural o administrativa dentro del ordenamiento institucional existente, mientras que en otras ocasiones, la nación sin estado adquiere el estatus de entidad política independiente dentro de una nueva estructura federal.

Sin embargo, el empeño activo del estado en aniquilar la identidad específica de una minoría nacional puede desembocar en una situación radicalmente distinta, en la que una enajenación progresiva con respecto al estado invade a la minoría; aunque con una excepción, la de aquellos de sus miembros, normalmente pertenecientes a la alta burguesía, que renuncian a su identidad nacional a fin de proteger su estatus defendiendo sus intereses de clase. La política homogeneizadora impuesta por el estado se enfrenta a reacciones diversas que conducen a la preservación de la identidad diferenciada de la minoría. Las estrategias generadas a fin de rechazar la uniformidad forzada dictada por el estado son el resultado de la concienciación nacional de un grupo determinado y tienen la capacidad de incrementarla y difundirla.

Antes he distinguido entre la lucha armada y la resistencia cultural como estrategias clave en contra del estado homogeneizador; a continuación desarrollaré estos aspectos.

Resistencia cultural

La resistencia cultural consiste en el uso de todo tipo de símbolos de la identidad de la nación sin estado en las esferas pública y privada, que van desde acciones aisladas de alto riesgo hasta actividades que cuentan con un apoyo masivo. Estas acciones rompen simbólicamente el control del estado y ponen de manifiesto la existencia de algún tipo de descontento entre la población. En el dominio privado, la familia es el agente básico de resistencia. La lengua y la cultura de la minoría se aprenden en el seno familiar y en muchos casos sólo pueden practicarse en el interior de grupos restringidos de carácter íntimo.

Distinguiré cuatro formas principales de oposición en el dominio público: «acciones simbólicas», «acciones de interferencia», «acciones de elite» y «acciones solidarias». Por «acción simbólica» entiendo una acción única y normalmente aislada que realiza un grupo pequeño, o incluso un único individuo, cuyo objetivo fundamental es romper el control del espacio público en manos del régimen opresivo. Los *graffiti* y el despliegue de banderas deberían ser incluidos en esta categoría. Las acciones simbólicas generalmente se llevan a cabo en la calle y se dirigen a todos los que están presentes en ese momento.

Por «acciones de interferencia» entiendo acciones únicas ejecutadas por pequeños grupos durante el desarrollo de actos públicos. El objetivo de estas acciones es desafiar al régimen en su núcleo al irrumpir rituales y ceremonias cuya finalidad es precisamente probar

que se ha conseguido la homogeneidad y el control. Las «acciones de interferencia» implican un alto grado de riesgo, puesto que las medidas de seguridad diseñadas para prevenir cualquier eventual perturbación se hallan en alerta máxima en dichas ocasiones. Las «acciones de interferencia» buscan una doble recepción: por una parte, están dirigidas a los que atienden el acto público pero, por otra, se esfuerzan por llamar la atención de observadores «ajenos» tales como la prensa internacional o los representantes extranjeros, que desconocen parcial o totalmente la situación de la minoría.

Las «acciones de elite» son llevadas a cabo por una pequeña pero comprometida *intelligentsia*. Su objetivo es el mantenimiento y, en la medida de lo posible, el desarrollo de la cultura elevada de la minoría. Los movimientos de oposición aprovechan todas las brechas del régimen a fin de avanzar activamente en su resistencia. Cuando el proceso de concienciación nacional ha llegado a las masas hay un incremento en el número de «acciones solidarias». Por «acción solidaria» entiendo una acción habitualmente preparada o instigada por una pequeña elite, pero cuya finalidad consiste en movilizar un gran número de personas, y conseguir así una participación masiva. El objetivo de una «acción solidaria» es mostrar la fuerza de la minoría nacional al concentrarse en una demanda particular y presentarla como algo que no puede ser rechazado debido al apoyo masivo que recibe. Una diferencia fundamental por lo que respecta al contexto distingue a las «acciones solidarias», tanto de las «simbólicas» como de las de «interferencia». Estas últimas intentan romper el control estatal de la esfera pública en el contexto de una disciplina altamente represiva que rodea todas las actividades públicas. Las primeras sólo pueden darse cuando una relativa atenuación de la naturaleza opresiva del régimen permite la aparición de algunas fisuras que favorecen que la población se atreva a reunirse y a desafiar masivamente el poder del estado. Los dos millones de personas que formaron una cadena humana desde Estonia hasta Lituania en agosto de 1989 para mostrar su repulsa al Pacto Molotov-Ribbentrop, firmado tras la segunda guerra mundial, que entregó los estados bálticos a la Unión Soviética; o la manifestación del 11 de septiembre de 1977 en Barcelona, donde un millón de personas reivindicaron un Estatuto de Autonomía para Cataluña, constituyen ejemplos claros de «acción solidaria».

Lucha armada

El derecho a la autodeterminación y la posible independencia de una nación sin estado son vistas normalmente como algo problemático. A menudo, comunidades nacionales antagónicas son incapaces de llegar a un acuerdo para fijar un nuevo ordenamiento constitucional o una separación pacífica. Se rechaza la asimilación pero la resistencia cultural resulta insatisfactoria. La lucha armada se considera entonces como la única alternativa a fin de conquistar la autonomía política. En estos casos la violencia adopta expresiones diversas y la terminología utilizada para describirla varía en función del punto de vista del que narra los hechos.

La lucha armada surge como reacción a la represión del estado; ésta puede ser social, económica, política y en circunstancias extremas puede revestir un carácter militar. El poder y los recursos de la minoría determinarán la intensidad de su respuesta. La «guerra total» y los «ataques a objetivos» son las dos opciones de que dispone la minoría nacional que ha decidido emplear la fuerza como medio para cambiar su estatus. Los «ataques a objetivos» son ofensivas contra objetivos delicados, de alto valor, que representan o pertenecen a las instituciones del estado, su propiedad o su territorio. Los «ataques a objetivos» buscan la atención de los medios de comunicación internacionales y nacionales y su finalidad consiste en mostrar la vulnerabilidad del estado, su incapacidad para predecir y controlar el uso de la violencia por agentes que no son los suyos. Las actividades del IRA, ETA o Sendero Luminoso pueden ser mencionadas como ejemplos. Una nueva estrategia que emplean algunos grupos en «ataques a objetivos» consiste en elegir como blanco un espacio público, independientemente de las afinidades y características de las posibles víctimas. La eficacia de este tipo de ataques, desde el punto de vista de sus perpetradores, radica en la cobertura que reciben por parte de los medios de comunicación.

La «guerra total» es una guerra civil entre los miembros de un mismo estado pertenecientes a comunidades nacionales antagónicas. En la «guerra total» normalmente luchan milicias de ciudadanos recién formadas o que han incrementado su dotación recientemente. Cuando la guerra total involucra la nación que domina el estado y una minoría nacional que trata de separarse de él, la milicia de la minoría se enfrenta con las fuerzas militares que representan al estado. Si no se produce una intervención exterior, la minoría generalmente tiene escasas posibilidades de llegar al poder y vencer la confrontación a no ser que esté luchando con un estado extremadamente débil. En las guerras intraestatales no se suele emplear armamento de alta tecnología y casi siempre se producen ataques sistemáticos y deliberados contra civiles a fin de debilitar los recursos militares que puede utilizar el adversario. Una característica significativa de la «guerra total» es que las poblaciones civiles de los grupos en guerra están a

menudo mezcladas. Cuando hay frentes de batalla, éstos suelen atravesar ciudades, pueblos o incluso barrios. El control sobre partes concretas del territorio adquiere suma importancia en una «guerra total». Para asegurar el control territorial completo, las milicias procuran expulsar a los civiles de otros grupos y forzarlos a abandonar sus casas y propiedades. La guerra en la antigua Yugoslavia ejemplifica los horrores de la limpieza étnica, que implica las expulsiones forzosas y el homicidio sistemático de civiles.

Las «guerras totales» con frecuencia generan grandes cantidades de refugiados precisamente porque se basan en ataques sistemáticos contra poblaciones civiles. Brown señala seis posibles problemas planteados por el creciente número de refugiados que buscan asilo en países vecinos:

1) Ofrecer un santuario a los refugiados puede provocar represalias y en consecuencia extender el conflicto al país de acogida.
2) Si los refugiados huyen a países vecinos en los que viven muchos de sus compatriotas, estos últimos también pueden verse envueltos en el conflicto, causando así la extensión de la guerra.
3) Los refugiados suponen costos económicos tremendos para los estados que los acogen.
4) Los refugiados pueden ser vistos como una amenaza potencial a la identidad cultural de los estados de acogida, especialmente cuando forman comunidades muy numerosas.
5) Los refugiados pueden convertirse en una fuerza política en el país de acogida, particularmente en relación a cuestiones de política exterior referentes a su patria.
6) Finalmente, cuando los problemas de los refugiados amenazan la «paz y la seguridad internacional», como suele suceder, las Naciones Unidas tienen el derecho, si no la obligación, de considerar su intervención en la crisis.[2]

Uno de los cambios más importantes que afectan a las minorías nacionales involucradas en guerras totales o en ataques a objetivos en la era de la globalización es la difusión inmediata a una audiencia mundial de las imágenes y de las ideas en las que se basa su lucha. Así, el éxito de una minoría nacional en la consecución de su reconocimiento, autonomía o independencia y la respuesta no violenta de un estado a las reivindicaciones de sus minorías en una parte del mundo puede alentar movimientos nacionalistas en otras áreas a fin de plantear demandas similares.

Soluciones políticas al nacionalismo de las minorías

Las minorías nacionales muestran grados diferentes de autoconciencia que afectan el carácter y la intensidad de sus demandas. La autonomía política y la independencia son los dos objetivos principales que persiguen las naciones sin estado.

Una vez más cabe remarcar que una nación sin estado puede conseguir niveles de autonomía política sustancialmente diferentes. Nótese que la palabra «autonomía» está sujeta a diversas interpretaciones según la ideología y el contexto político en el que se emplea. Por ejemplo, el derecho a la autonomía de las nacionalidades y regiones que forman España quedó establecido en la Constitución de 1978. Sin embargo, mientras que Cataluña, el País Vasco y Galicia, que habían ratificado sus estatutos de autonomía durante la II República, pudieron iniciar inmediatamente el proceso hacia el régimen autonómico pleno, otras regiones tuvieron que pasar por un período de cinco años de régimen autonómico restringido o mínimo antes de iniciar ese proceso. Ahora bien, una vez se ha llegado a la autonomía plena, la Constitución no establece ninguna distinción entre las «comunidades», sino que coloca a un mismo nivel nacionalidades con un fuerte sentido de identidad basado en una cultura, una lengua y un pasado comunes, con comunidades recién, y a menudo artificialmente, creadas. El sistema autonómico surgió como respuesta a la presión ejercida principalmente por el País Vasco y Cataluña. Tras la muerte de Franco, ambas naciones sin estado se sentían no sólo con el derecho sino con el poder de presionar para conseguir una solución política a sus reivindicaciones de autodeterminación.

La Constitución estableció un nuevo modelo de estado español, expresado a través del sistema autonómico; entonces surgió la cuestión de si éste se convertiría en un simple mecanismo para la descentralización administrativa o simbolizaría el reconocimiento de las aspiraciones culturales y políticas particulares de las minorías nacionales.

La Constitución española de 1978 sentó las bases para una nueva agenda política que estableció cómo deberían tratarse las minorías nacionales. Desde 1978, sin embargo, el conflicto entre las comunidades autónomas y el gobierno central ha llegado a tal punto que parece ser el preludio necesario de negociaciones y acuerdos entre ambas instituciones políticas.

Una constitución que se esfuerza simultáneamente por conseguir la unidad dentro del territorio del estado y otorgar una autonomía política sustancial a las naciones que contiene debe hacer frente a tensiones y conflictos. Esto es así porque el choque entre dos entidades

que persiguen el mismo objetivo, a saber, la creación y fomento de la nación, es inevitable a no ser que se adopten las opciones siguientes. La primera requiere la transformación del estado en un aparato puramente administrativo, que coordine las políticas de sus diferentes naciones y partes de naciones. La segunda asume que la minoría decide no alentar un nacionalismo independentista, y funcionar como parte del estado; esto implica el fomento de la diferencia dentro de ciertos límites y exige un cálculo muy preciso para no romper el equilibrio entre un sentido fuerte de la identidad y la aceptación de la estructura del estado.

El federalismo se presenta como un sistema que ofrece un grado considerable de libertad política, cultural y económica a las áreas que lo adoptan. El federalismo, como señala Gagnon, apunta a un compromiso con un pacto contractual entre unidades políticas que deciden crear un espacio político nuevo; aunque en algunos casos, la decisión de formar una federación y su estructura surgen del estado y de alguna forma son impuestos desde arriba.[3] La llamada a formar una federación como respuesta a las reivindicaciones nacionalistas de una nación sin estado supone que el estado debe decidirse por reordenar su estructura y considerar la nación en cuestión como soberana o cuasi soberana, puesto que el federalismo existe únicamente si, como subraya King, se forma por partes iguales perfectamente libres tanto para retirarse de la asociación como para formar parte de ella.[4]

Hay casos en los que el estado cede ante la enorme presión que ejerce una minoría nacional y propugna el establecimiento de una estructura federal en un intento por satisfacer las reivindicaciones de mayor autonomía por parte de la minoría y evitar así la secesión; éste es el caso de Bélgica, creada en 1831 como estado unitario formado por una parte francoparlante en el sur (Valonia) y una parte de habla holandesa en el norte (Flandes). Bélgica fue oficialmente definida como estado federal por primera vez en 1988, tras un proceso de reforma constitucional iniciado por Gaston Eyskens, primer ministro flamenco y católico. La reforma constitucional permitió una autonomía cultural limitada siguiendo las fronteras lingüísticas, al tiempo que se excluían la educación y las finanzas. En 1988, los reformadores constitucionales elaboraron un concepto particularmente original, ya que «no sólo las partes constituyentes difieren totalmente en los niveles económico, social, ideológico y lingüístico-cultural, sino que hay también un grado increíble de complejidad y de asimetría entre las instituciones recién creadas, de lo que da fe el caso extremo de las estructuras políticas de la región de Bruselas».[5] No obstante, la descentralización federal no parece satisfacer plenamente las demandas nacionalistas de los flamencos.

De manera similar, la federación canadiense no ha conseguido detener el movimiento pro-independencia en Quebec. En los años sesenta los habitantes de Quebec empezaron a quejarse de las limitaciones impuestas sobre la provincia por el sistema federal. A pesar de cambios constitucionales significativos y del reconocimiento explícito de Canadá como una sociedad bilingüe y bicultural siguiendo los consejos del primer ministro Pierre Trudeau, el gobierno provincial de Quebec se negó a ratificar el Acta Constitucional de 1982. Los quebequeses exigían el derecho a ser reconocidos como una «sociedad distinta» dentro del sistema federal canadiense. El acuerdo de Meech Lake de 1987, que intentaba satisfacer las demandas quebequesas, fracasó después de un largo proceso. Una segunda propuesta, que no iba solamente a reconocer a Quebec como una «sociedad distinta» sino también a contemplar los derechos de los aborígenes, fue planteada en 1992. El acuerdo de Charlottetown, a pesar de surgir como resultado del diálogo entre el primer ministro federal, los diez gobernadores de las provincias y los líderes de diversos grupos indígenas, fue rechazado en un referéndum que tuvo lugar en octubre de 1992.[6] Los futuros de Bélgica y Canadá continúan sin esclarecerse. En ambos casos, movimientos nacionalistas contumaces están desafiando la unidad del estado y pueden terminar provocando la formación de nuevos estados independientes.

Una llamada general a la independencia se da normalmente después de un largo período de intensificación de la concienciación nacional. Pero, ¿en qué condiciones puede surgir la reivindicación por la independencia? Una explicación capaz de dar cuenta de todos los casos sería extremadamente complicada. Factores históricos, económicos y sociopolíticos afectan la manera en la que las comunidades manifiestan su voluntad. Buchanan define la secesión como «una acción colectiva en la que un grupo (que puede no estar oficialmente reconocido como subunidad política legítima) intenta independizarse del estado que actualmente reclama la jurisdicción sobre él, y al hacerlo, busca la separación de parte del territorio del estado existente».[7]

En su análisis, Buchanan distingue entre una amplia gama de argumentos que podrían resumirse del siguiente modo. Las justificaciones morales del derecho a la secesión incluyen: proteger la libertad, fomentar la diversidad, la pureza liberal, la consecución de objetivos específicos para los que fue forjada una unión política, la rectificación de injusticias pasadas, y el consentimiento como condición necesaria para legitimar la autoridad política. Entre las razones económicas para justificar la secesión hay que citar la necesidad de escapar de una redistribución discriminatoria y la implementación de la eficacia. El argumento estratégico se refiere a la inclusión del derecho a

que persiguen el mismo objetivo, a saber, la creación y fomento de la nación, es inevitable a no ser que se adopten las opciones siguientes. La primera requiere la transformación del estado en un aparato puramente administrativo, que coordine las políticas de sus diferentes naciones y partes de naciones. La segunda asume que la minoría decide no alentar un nacionalismo independentista, y funcionar como parte del estado; esto implica el fomento de la diferencia dentro de ciertos límites y exige un cálculo muy preciso para no romper el equilibrio entre un sentido fuerte de la identidad y la aceptación de la estructura del estado.

El federalismo se presenta como un sistema que ofrece un grado considerable de libertad política, cultural y económica a las áreas que lo adoptan. El federalismo, como señala Gagnon, apunta a un compromiso con un pacto contractual entre unidades políticas que deciden crear un espacio político nuevo; aunque en algunos casos, la decisión de formar una federación y su estructura surgen del estado y de alguna forma son impuestos desde arriba.[3] La llamada a formar una federación como respuesta a las reivindicaciones nacionalistas de una nación sin estado supone que el estado debe decidirse por reordenar su estructura y considerar la nación en cuestión como soberana o cuasi soberana, puesto que el federalismo existe únicamente si, como subraya King, se forma por partes iguales perfectamente libres tanto para retirarse de la asociación como para formar parte de ella.[4]

Hay casos en los que el estado cede ante la enorme presión que ejerce una minoría nacional y propugna el establecimiento de una estructura federal en un intento por satisfacer las reivindicaciones de mayor autonomía por parte de la minoría y evitar así la secesión; éste es el caso de Bélgica, creada en 1831 como estado unitario formado por una parte francoparlante en el sur (Valonia) y una parte de habla holandesa en el norte (Flandes). Bélgica fue oficialmente definida como estado federal por primera vez en 1988, tras un proceso de reforma constitucional iniciado por Gaston Eyskens, primer ministro flamenco y católico. La reforma constitucional permitió una autonomía cultural limitada siguiendo las fronteras lingüísticas, al tiempo que se excluían la educación y las finanzas. En 1988, los reformadores constitucionales elaboraron un concepto particularmente original, ya que «no sólo las partes constituyentes difieren totalmente en los niveles económico, social, ideológico y lingüístico-cultural, sino que hay también un grado increíble de complejidad y de asimetría entre las instituciones recién creadas, de lo que da fe el caso extremo de las estructuras políticas de la región de Bruselas».[5] No obstante, la descentralización federal no parece satisfacer plenamente las demandas nacionalistas de los flamencos.

De manera similar, la federación canadiense no ha conseguido detener el movimiento pro-independencia en Quebec. En los años sesenta los habitantes de Quebec empezaron a quejarse de las limitaciones impuestas sobre la provincia por el sistema federal. A pesar de cambios constitucionales significativos y del reconocimiento explícito de Canadá como una sociedad bilingüe y bicultural siguiendo los consejos del primer ministro Pierre Trudeau, el gobierno provincial de Quebec se negó a ratificar el Acta Constitucional de 1982. Los quebequeses exigían el derecho a ser reconocidos como una «sociedad distinta» dentro del sistema federal canadiense. El acuerdo de Meech Lake de 1987, que intentaba satisfacer las demandas quebequesas, fracasó después de un largo proceso. Una segunda propuesta, que no iba solamente a reconocer a Quebec como una «sociedad distinta» sino también a contemplar los derechos de los aborígenes, fue planteada en 1992. El acuerdo de Charlottetown, a pesar de surgir como resultado del diálogo entre el primer ministro federal, los diez gobernadores de las provincias y los líderes de diversos grupos indígenas, fue rechazado en un referéndum que tuvo lugar en octubre de 1992.[6] Los futuros de Bélgica y Canadá continúan sin esclarecerse. En ambos casos, movimientos nacionalistas contumaces están desafiando la unidad del estado y pueden terminar provocando la formación de nuevos estados independientes.

Una llamada general a la independencia se da normalmente después de un largo período de intensificación de la concienciación nacional. Pero, ¿en qué condiciones puede surgir la reivindicación por la independencia? Una explicación capaz de dar cuenta de todos los casos sería extremadamente complicada. Factores históricos, económicos y sociopolíticos afectan la manera en la que las comunidades manifiestan su voluntad. Buchanan define la secesión como «una acción colectiva en la que un grupo (que puede no estar oficialmente reconocido como subunidad política legítima) intenta independizarse del estado que actualmente reclama la jurisdicción sobre él, y al hacerlo, busca la separación de parte del territorio del estado existente».[7]

En su análisis, Buchanan distingue entre una amplia gama de argumentos que podrían resumirse del siguiente modo. Las justificaciones morales del derecho a la secesión incluyen: proteger la libertad, fomentar la diversidad, la pureza liberal, la consecución de objetivos específicos para los que fue forjada una unión política, la rectificación de injusticias pasadas, y el consentimiento como condición necesaria para legitimar la autoridad política. Entre las razones económicas para justificar la secesión hay que citar la necesidad de escapar de una redistribución discriminatoria y la implementación de la eficacia. El argumento estratégico se refiere a la inclusión del derecho a

la secesión en un acuerdo para formar una unión política, y el argumento nacionalista se basa en el derecho a la autodeterminación de los «pueblos» interpretado como equivalente a lo que a veces se denomina el principio normativo del nacionalismo, esto es, «una nación, un estado».[8]

El camino hacia la independencia seguido por Bangladesh y los acontecimientos que llevaron a la independencia de los estados bálticos constituyen ejemplos sustancialmente diferentes. Desde que Pakistán consiguió la independencia del poder británico en 1947, los bengalíes del Pakistán oriental, que constituían el 54 por ciento de la población total del país, habían sido dominados por la minoría urduhablante del Pakistán occidental. Aunque los bengalíes habían jugado una parte fundamental en la lucha de Pakistán por la independencia, su subsiguiente exclusión de todos los cargos de alta responsabilidad en las burocracias civiles y militares del nuevo país dio lugar a un resentimiento creciente. Resentimiento que se vio reforzado por un conjunto de medidas discriminatorias en relación a la lengua que adoptó la elite pakistano-occidental, incluyendo la insistencia inicial en que el urdu debería ser la única lengua del estado, aunque menos del 1 por ciento de los bengalíes podían hablarlo. Las desventajas económicas para el Pakistán oriental y la persistente negativa de la elite gobernante a acomodar las demandas bengalíes de crear un gobierno de la mayoría y una autonomía más amplia exacerbaron la tensión entre las dos mitades del país.

La Liga Awami, un partido basado enteramente en el Pakistán oriental, ganó casi todos los escaños en las elecciones de 1970. Su líder anunció un programa de delegación radical de poderes que fue rechazado por los líderes políticos y militares en el Pakistán occidental; éstos proclamaron el estado de emergencia en el Pakistán oriental y lanzaron una campaña de represión militar en esa parte del país. India apoyó la llamada a la independencia del partido democráticamente elegido. En 1971 Pakistán fue dividido en dos países independientes.[9]

El movimiento por la independiencia que surgió en las repúblicas bálticas durante la era del *glasnost*, nacido bajo el influjo de Gorbachov, tuvo su origen en la petición conjunta del 23 de agosto de 1979; en ella, los representantes de las tres repúblicas bálticas exigían a la URSS y a los dos estados alemanes que declarasen nulo y sin efectos el Pacto Molotov-Ribbentrop. Así, por primera vez durante el dominio soviético, los pueblos bálticos pudieron redescubrir públicamente su historia y reexaminar la realidad de las desigualdades étnicas del pasado y de la actualidad.[10] La caída del Muro de Berlín proporcionó una fuerza renovada a los movimientos nacionalistas de Estonia, Letonia y Lituania, respaldando la ilegalidad de la incorporación forzosa a la URSS y la llamada a su reinstauración como estados independientes. En marzo de 1990 Lituania proclamó la restauración de los poderes soberanos del estado lituano. Los soviets estonio y letón declararon su intención de reestablecer estados independientes en marzo y mayo de 1990, respectivamente.[11]

Se han constituido pocos estados nuevos desde 1945. La reticencia a reconocer un amplio «derecho a la autodeterminación» en el derecho internacional dominante ha contribuido a la preservación de cierta estabilidad en el sistema de estados-nación. Esta tendencia ha sido parcialmente invertida para permitir la creación de estados independientes surgidos de la desintegración de la Unión Soviética. El derecho a la secesión estaba incluido en la Constitución de la URSS y un buen número de antiguas repúblicas soviéticas lo utilizaron sacando a relucir un concepto político olvidado desde hacía mucho tiempo.

El futuro de las naciones sin estado en la Unión Europea

Existen distintos grados de conciencia nacional entre las numerosas minorías que forman la Unión Europea. La mayoría se encuentran integradas en grandes estados, que son los miembros oficiales de la Unión. La idea de una «Europa de las Regiones» es respaldada no sólo por los catalanes, que ponen gran énfasis en las oportunidades que la UE va a ofrecer a las naciones sin estado, sino también por escoceses, vascos y galeses, entre otras comunidades que persiguen la satisfacción de sus aspiraciones culturales y políticas dentro de una nueva Europa. Todos ellos perciben la UE como una institución política emergente a la que acceden de forma voluntaria. A pesar de que las minorías en muchos casos no tuvieron voz en la decisión del estado que las gobierna de entrar a formar parte de la UE, éstas perciben una posibilidad clara de intervenir en la organización de esta nueva entidad. Las minorías nacionales con una conciencia nacionalista considerable se lamentan de los modos en los que sus instituciones políticas se perdieron en el pasado, mientras que otras simplemente expresan el descontento con la forma en que el estado administra sus asuntos. Así se explica el renacimiento actual del nacionalismo en naciones sin estado en la Europa occidental. En muchos casos, las minorías muestran actitudes abiertas mientras que, como señala Morris, tratan de convertir las formas culturales tradicionales en medios modernos de expresión.[12] Se esfuerzan por vigorizar económica y culturalmente la nación, se relacionan más allá de las fronteras de los es-

tados que las contienen, organizan reuniones internacionales, constituyen instituciones como la Asamblea de las Regiones de Europa, y presionan activamente a las instituciones europeas, de modo que, por lo menos en la UE, se puede hablar de un movimiento «étnico transnacional».

Sin embargo, todavía no está claro cómo va a estructurarse la Unión Europea y qué papel les será permitido jugar a las naciones sin estado. Europa es una entidad problemática cuyas fronteras culturales y físicas no están claras. Europa, señala Giner, «es una entidad que constituye, para muchos de nuestros ciudadanos, el marco más amplio posible de referencia en términos de su identidad social, más allá de la localidad, la ocupación y la nación, como el último foco de lo que han podido aprender en la educación, el gusto, la ética, las creencias y la conducta pública y privada».[13]

En términos culturales, podría decirse que Europa comparte una civilización común. Éste es un punto que defendieron Aron y Galtung. Aron escribió en 1963: «hoy Europa es menos que hace cincuenta años, no porque las fronteras internas detengan personas e ideas sino porque Europa en conjunto ya no tiene fronteras externas y cada nación ha abierto un diálogo con el mundo entero».[14] Giner expone un razonamiento similar. Enfatiza que Europa puede estar intentando unirse precisamente en un momento en el que su identidad distintiva se hace más problemática que nunca. Enfrentada a un cosmopolitismo creciente, una inmigración masiva procedente del resto del mundo, la difusión inexorable de unos medios de comunicación culturalmente sincréticos, las telecomunicaciones, la interdependencia global y la globalización de las relaciones sociales, los desequilibrios demográficos y ecológicos, el comercio y la industria mundial, y las desigualdades sociales transnacionales, las características específicamente europeas pueden difuminarse aún más de lo que ya están. Europa puede perder buena parte de su identidad cuando tenga que hacer frente a las consecuencias y ramificaciones de su propia dinámica histórica, reconstituida, completada o transformada por los pueblos que antiguamente estuvieron bajo su poder o fueron los vástagos directos de su inexorable expansión mundial. La «europeización» del mundo, concluye Giner, ha debilitado la identidad diferenciada de la propia Europa.[15]

La Unión Europea es de hecho una asociación de estados-nación que, si bien realizan algunos actos en común, continúan siendo estados viables con divergencias políticas y de intereses. Como señalan Baker y Kolinsky, la UE no se ha convertido en un nuevo foco de lealtad susceptible de sustituir el estado. Es más, en las estructuras de la UE los ciudadanos se dirigen a sus gobiernos para defender intereses nacionales, en vez de presionar hacia la integración.[16] El estado-nación sigue siendo el protagonista en el proceso hacia la unidad europea y probablemente retendrá un poder sustancial en el futuro próximo. Gellner señala que «la unificación de Europa, si se lleva a cabo, disminuirá la rivalidad entre las grandes potencias intraeuropeas, en la medida en que cualquier unificación eficaz les privará de la capacidad de actuar independientemente».[17] En mi opinión, se puede pronosticar el surgimiento de tensiones entre Francia, Alemania y el Reino Unido cuando traten de influir en los principios y en las políticas que deberán regir la Unión; existirá rivalidad en el futuro predecible.

Las razones que han dado lugar a la iniciación de un proceso de unidad entre un número limitado de estados-nación europeos no incluyen la comprensión de las aspiraciones y las reivindicaciones de las minorías nacionales. Antes bien, fue la debilidad del estado, y no su fuerza, lo que obligó a muchos políticos, grupos de interés económico y movimientos sociales a moverse en la dirección de la unidad. En opinión de Giner, una situación compartida apremiante caracterizada por una extensión nacional relativamente pequeña, la pérdida de competitividad frente a las potencias externas, la debilidad militar, la amenaza soviética en las décadas posteriores a la segunda guerra mundial, y otros factores igualmente poderosos, consiguieron debilitar los aparentemente inagotables recursos morales y políticos de los defensores del estado-nación.[18]

La futura configuración de la UE aún no está decidida y el posible papel de las naciones sin estado depende completamente de ello. Sólo una Unión Europea de tipo federal, como propugna la resolución del Parlamento Europeo del 14 de marzo de 1990, en la que se aplique el principio de subsidiariedad, podría generar una «Europa de las Regiones». Una Europa descentralizada, federal y democrática no sólo respondería a sólidos argumentos económicos, sino que también ofrecería un marco adecuado en el que las naciones sin estado podrían preservar y desarrollar su cultura. Actualmente, desconocemos el grado de autonomía, cooperación y subsidiariedad que constituirán la UE. No debemos olvidar que los estados-nación son los agentes que designan la forma y límites de una institución, la UE, que inevitablemente no los va a eliminar pero que sí redefinirá radicalmente su naturaleza.

Una UE basada en la subsidiariedad implica que la toma de decisiones debe acercarse lo más posible al espacio que debe ser afectado por las mismas. El gobierno y los servicios deben estar bajo el control y la administración de la instancia más cercana posible al ciudadano.

Dentro de este marco, el concepto de una «Europa de las Regiones», como señala Martin, «ofrece la excitante posibilidad de revitalizar la democracia local y de llevar la discusión y la toma de decisiones más cerca de los ciudadanos».[19] Una Europa federal debería asegurar el control y la responsabilidad democrática y evitar el peligro de convertirse en una enorme y complicada institución burocrática.

El nacionalismo ha demostrado ser una herramienta útil en la construcción de los estados-nación. También es invocado por las minorías que reivindican la diferencia cultural y el derecho a la autonomía. En un futuro próximo se requerirá al nacionalismo que contribuya a la creación de una Europa unida. Las interconexiones económicas y políticas de los estados europeos no han creado aún un sentido de identidad común. Como señala Aron, la conciencia de la nación continúa siendo infinitamente más fuerte que el sentido de Europa. En su opinión, «las viejas naciones vivirán en los corazones de los hombres, y el amor a la nación europea aún no ha nacido —suponiendo que nazca alguna vez—».[20] Aron escribió esto hace treinta años y sus afirmaciones siguen siendo válidas. Ahora bien, algo ha cambiado. La unidad sociopolítica de Europa es hoy un proyecto al que se han comprometido todos los estados miembros.

La construcción de Europa requiere el desarrollo de una «conciencia nacional europea», una identidad europea que proporcionará cohesión a una entidad altamente diversificada pero económica y políticamente unida. La sociología carece de la terminología adecuada para analizar la Europa que está surgiendo puesto que ya no será posible igualar la sociedad con el estado-nación. Los ingenieros de la nueva Europa tendrán que fijarse en las «tendencias europeas comunes» y elaborar un mito de origen, reescribir la historia, inventar tradiciones, rituales y símbolos capaces de generar una nueva identidad. Pero, y esto es aún más importante, deberán descubrir un objetivo común, un proyecto capaz de movilizar la energía de los ciudadanos europeos. Para que la solidaridad brote entre ellos necesitarán una tarea común. Probablemente se invocará al nacionalismo y una vez más no está claro cómo va a ser articulado. Un futuro nacionalismo europeo puede convertirse en una xenofobia agresiva contra los inmigrantes que tratan de escapar de la miseria de África, Asia y Europa oriental, y centrarse en la defensa de una «fortaleza europea» celosa de su propia prosperidad. La creación de una identidad europea no va a erradicar las identidades nacionales o regionales. Antes bien, engendrará círculos concéntricos de identidad que serán invocados en momentos distintos.

Capítulo 6

ESTADOS SIN NACIÓN

La idea de un estado sin nación, o lo que algunas veces se define como «nación-estado», se aplica a una situación en la que un estado es diseñado arbitrariamente ignorando las identidades culturales y lingüísticas de los grupos que se encuentran dentro de sus fronteras. Una nación-estado implica la creación de un aparato estatal que controla el uso legítimo de la violencia en el interior de su territorio, goza de una soberanía interna y externa, y recibe el reconocimiento internacional de su estatus.

En Europa el surgimiento de los estados fue el resultado de guerras, anexiones y pactos. En la mayoría de los casos un grupo étnico conseguía imponer su lengua y cultura sobre una población inicialmente dividida. La homogeneización fue percibida como una condición para la estabilidad del estado. El vínculo político entre los ciudadanos y las instituciones se benefició del desarrollo de una ideología nacionalista que infundió un sentido de formar una comunidad única distinta de las demás. Las confrontaciones con las potencias exteriores y los problemas internos contribuyeron al establecimiento de una identidad nacional cuyo objetivo era la consolidación de los flamantes estados-nación. Sin embargo, en la actualidad el carácter multiétnico de la mayoría de los estados-nación europeos da cuenta de la incompleta o fracasada homogeneización perseguida por el estado y de la mayor resistencia de algunas minorías nacionales al oponerse a la asimilación.

Podría decirse que la existencia de «estados sin una única nación» no se reduce a Europa y que éstos se dan en otros lugares, puesto que la mayoría de los estados-nación contienen más de una nación o partes de naciones y algunos de ellos tienen dificultades para encontrar un núcleo de elementos culturales, históricos y lingüísticos que justifique su existencia. Pero no sería correcto aplicar el término «nación-estado» a un país de la Europa occidental, ya que en este caso el pro-

blema no es la ausencia de una nación que legitime el estado sino la existencia de diversas naciones que carecen de representación política y se sienten ajenas al estado que las contiene. En España, la cultura y la lengua castellanas han dominado el estado desde el siglo XVIII y han intentado la asimilación de catalanes, vascos y gallegos. La lengua y la cultura inglesas prevalecen en Gran Bretaña a pesar del actual resurgimiento de un cierto nacionalismo en Escocia, Gales y Cornualles.

El concepto de un estado sin nación es susceptible de ser aplicado perfectamente a los países del Tercer Mundo, donde en la mayoría de los casos no se puede hablar en absoluto de la existencia de una nación que preceda el surgimiento del estado. Este capítulo se centra en el desarrollo del nacionalismo en el Tercer Mundo, una vez exportado desde Europa hasta Asia y África. Se estudian las diferencias entre las formas iniciales de nacionalismo en tanto que movimiento sociopolítico en contra del colonialismo e involucrado en la lucha por la independencia, y su subsiguiente transformación en un discurso político empleado por los nuevos líderes en su intento de construir una nación capaz de sustentar la legitimidad del estado heredado de la era colonial. El texto se centra especialmente en los estados africanos subsaharianos, aunque establece paralelismos con algunos países sudasiáticos.

El estado en los países del Tercer Mundo

El impacto de la tecnología industrial aplicada a la guerra y a las comunicaciones favoreció un proceso relativamente rápido por medio del cual las potencias europeas conquistaron las tierras del denominado Tercer Mundo en el siglo XIX y principios del XX. Los reinos e imperios que existían en la mayor parte de estas áreas fueron derrotados y, en muchas ocasiones, destruidos. En su lugar se formaron nuevos estados, llamados colonias o protectorados. Las autoridades coloniales dieron nombre a los nuevos estados, trazaron sus fronteras, construyeron sus capitales, establecieron una administración centralizada y crearon instituciones políticas para satisfacer sus necesidades económicas y de prestigio. Como consecuencia, cada colonia contenía «una colección de pueblos y viejos estados, o sus fragmentos, unidos dentro de las mismas fronteras».[1]

Cada uno de estos territorios incluía un mosaico de comunidades étnicas y tribus diferentes. Los territorialismos poliétnicos basados en un estado se convirtieron en la norma en África y el sur de Asia. Como señala Smith, «son lo único que confiere legitimidad a estados que no tienen ninguna otra base, ya sea en el consentimiento popular o en la comunidad cultural. Hoy en día, los estados africanos derivan su legitimidad de las circunstancias que dieron lugar a sus orígenes a través de actos deliberados de creación —llevados a cabo por "extranjeros" con objetivos también "extranjeros"— y de la situación resultante que disfrutan».[2] Los estados en Asia y África son «herederos y beneficiarios del orden imperial europeo».[3] El carácter artificial e impuesto de los estados en estos territorios da cuenta de la mayoría de los problemas en los que éstos se encontraron sumergidos después de la independencia. Probablemente el problema más acuciante al que deben enfrentarse estos estados es su fragilidad; inmediatamente después de su creación empezaron a luchar por sustituir los vínculos prenacionales por sentimientos de identidad y lealtad nacional. Los conceptos de soberanía interna y de ciudadanía que habían sido exportados de Occidente necesitaban ser asimilados por una población multiétnica que, en la mayoría de los casos, era analfabeta. La tarea del estado era enorme. A menudo, para proteger su frágil condición, el estado favoreció una administración centralizada, enfatizó fuertemente la inviolabilidad de su *statu quo* territorial y acentuó la necesidad de un orden político sin reparar en el uso de diversos grados de coerción.

La expansión de la estructura del estado-nación a los países del Tercer Mundo significó su inclusión como actores independientes dentro del sistema político internacional. Sesenta y seis países consiguieron la independencia entre 1945 y 1968. Sin embargo, la euforia que acompañó la celebración de la libertad no tardó en hacerse amarga. La independencia produjo un anticlímax, en la mayoría de los casos debido a la incapacidad de los nuevos estados de superar el retraso económico y a la dificultad de crear una sociedad civil coherente a partir de una población tan profundamente heterogénea con respecto a sí misma y a su relación con el estado.

Una vez conseguida la independencia, el estado necesitaba éxitos económicos para ganar su aprobación. Según Mayall, para la mayoría de los nuevos estados el desarrollo económico no era tan sólo una cuestión técnica, sino que se trataba de la única estrategia innegablemente moderna —y por tanto legítima en virtud de este hecho— que parecía ofrecer un mecanismo eficaz para separar las lealtades del clan, la tribu y la región y transferirlas al nuevo estado.[4] Sin embargo, el estado fue incapaz de satisfacer las expectativas de desarrollo económico y expansión del bienestar de una población deseosa de empezar una existencia libre del poder colonial. Así, numerosos estados poscoloniales que buscaban su legitimidad en el fomento del desarrollo económico no pudieron mantener sus pretensiones y a menudo se dirigieron a las superpotencias económicas. En 1945, los Es-

tados Unidos y la Unión Soviética ya competían por la atención del Tercer Mundo. El capitalismo y el marxismo-leninismo tenían como objetivo la industrialización de la sociedad, algo de lo que raramente se percibían alternativas. La industrialización se presentaba como la característica más importante que acompaña la modernidad, como «un imperativo y prerrequisito para el estado moderno, cuya ausencia era al mismo tiempo un desafío y una vergüenza».[5]

Sin embargo, para África y para la mayoría de los países asiáticos, la entrada en el mundo occidental exigía su dependencia. En palabras de Badie y Birnbaum, «el estado en África y Asia es un producto meramente importado, una pálida imitación de los sistemas sociales y políticos europeos diametralmente opuestos, un cuerpo extranjero que además es demasiado pesado, ineficaz y una fuente de violencia».[6] Bayart opina lo mismo y concluye que la construcción del estado en África ha sido un fracaso, ya que «el partido único, el régimen militar, la autoridad presuntamente carismática del presunto jefe "africano", se convierten en el moderno contrapunto del despotismo de los "reyezuelos sanguinarios" contra los que luchó la misión civilizadora del colonialismo».[7] Una excepción a esta pauta de fracaso económico es el reciente éxito de algunos países del sur de Asia que se han convertido al capitalismo.

Las circunstancias históricas, sociales, políticas y económicas que han llevado al establecimiento del estado-nación en Asia y África no poseen ningún paralelismo con el contexto en el que el estado-nación surgió en la Europa occidental. En el primer caso, la dicotomía entre tradición y modernidad (la industrialización y los valores y el estilo de vida occidentales) conduce a la proliferación de una serie de fisuras entre los diversos grupos integrados dentro del estado. La ausencia de una sociedad civil coherente resulta ser uno de los mayores obstáculos para garantizar la estabilidad del estado. La distancia entre el aparato del estado y una población normalmente desvalida, atrapada por poderosos vínculos étnicos y formas tradicionales de vida, ilustra el abismo entre ciudadanos de un mismo estado. El subdesarrollo económico y la naturaleza profundamente heterogénea de la mayoría de los estados en Asia y África dan cuenta de su fracaso en la integración de los diversos grupos étnicos y tribus en una estructura nacional centrada en el concepto de ciudadanía.

El nacionalismo y la lucha por la independencia

En África, previo al surgimiento del nacionalismo existía lo que Smith denomina movimientos de «resistencia primaria» y «milenaris-

tas».[8] Los primeros carecían del concepto central de «nación» y se establecieron básicamente para oponerse y resistir el dominio europeo. Los segundos «actuaban a menudo como conductos inconscientes para la diseminación de las ideas de la pan-negritud y de un sentido de la dignidad africana y de la "redención" que alimentaba el cauce de los sentimientos pan-africanos y ayudó a formar una nueva generación de líderes religiosos africanos imbuidos de las ideas de conciencia negra».[9]

Los movimientos africanos milenaristas denunciaron la penetración europea y contribuyeron al crecimiento de los sentimientos nacionalistas, a pesar de carecer de una ideología secular y de un concepto de «nación». Las iglesias separatistas como las «Iglesias etíopes» de Sundkler promovieron el surgimiento del nacionalismo africano de forma indirecta y no intencionada.

Los acontecimientos que rodearon la segunda guerra mundial (1939-1945) otorgaron un ímpetu sin precedentes al nacionalismo africano en su lucha por la independencia. Los poderes coloniales movilizaron gran número de recursos materiales y humanos del suelo africano para combatir el nazismo. Los aliados estaban involucrados en una guerra que tenía como prioridad la exclusión de ciertos grupos —judíos, gitanos, comunistas—. Las ideas sobre la pureza racial dieron lugar a políticas genocidas llevadas a cabo principalmente por el régimen de Hitler. La lucha contra estas formas de discriminación llevó a las potencias aliadas a prometer en la Carta Atlántica que después de la guerra se asegurarían de que cada nación, grande o pequeña, disfrutase del derecho a la autodeterminación. Akintoye indica que si bien esta promesa iba destinada únicamente a los países europeos, los flamantes líderes nacionalistas africanos optaron por creer que sus países también se beneficiarían de la nueva política y ganarían el derecho a gobernarse a sí mismos.[10]

Los peligros, miedos y ansiedades que compartieron blancos y negros en el campo de batalla tornaron vulnerable la vieja imagen de la «superioridad blanca».

Los africanos que lucharon en el extrajero ampliaron sus horizontes y desarrollaron un sentido de igualdad con los blancos. Sithole subraya el papel clave que jugaron las Naciones Unidas en la emancipación de África:

> Imagínese por un momento el impacto sobre millones de personas a las que se había explicado y enseñado durante décadas que no estaban preparadas para gobernarse a sí mismas; que habían sido creadas para ser gobernadas únicamente por la raza blanca; que su lugar bajo el sol era ser ciudadanos de segunda o tercera clase en la tierra que les vio nacer;

que sólo eran iguales entre ellos pero no con cualquier persona que no fuera de los suyos; y que su función principal era ir a por agua y cortar madera para los extranjeros que los gobernaban. De pronto una organización internacional cambia de dirección por completo y les dice que son iguales a cualquier otra persona, que tienen derecho al autogobierno, a la libertad, a la independencia, a la ciudadanía de primera clase, y que existían para perseguir sus propias metas y no las de otros.[11]

La Carta de las Naciones Unidas de 1945 contribuyó crucialmente a la proliferación de los movimientos nacionalistas en Asia y África al reconocer el derecho de todos los pueblos a la autodeterminación. El quinto Congreso Pan-Africano que tuvo lugar en Manchester en 1945 afirmó «el derecho de todo pueblo a controlar su propio destino». La demanda de autonomía e independencia para el África negra supuso un cambio radical respecto a las reuniones anteriores en las que la independencia nunca fue considerada como una posibilidad real.[12]

Durante los años veinte el crecimiento de la concienciación nacional en África recibió una influencia significativa de los negros americanos que luchaban contra la opresión y la discriminación racial en los Estados Unidos. Los negros de los Estados Unidos mostraron gran interés por la situación de los africanos bajo el colonialismo. A mediados de los años treinta empezaron a surgir organizaciones nacionalistas como la Asociación Africana Tanganyika, pero los partidos nacionalistas de gran escala no aparecieron hasta después de la segunda guerra mundial. La presión nacionalista desembocó en el fin de la era colonial y la independencia de unidades territoriales que carecían de homogeneidad cultural pero estaban administrativamente organizadas para formar un estado.

El nacionalismo recibió un estímulo adicional procedente de un reducido número de africanos educados según el modelo occidental. Estas elites incipientes se basaban principalmente en concepciones nacionalistas democráticas de inspiración inglesa o francesa; estaban occidentalizadas y pronto formaron grupos que se oponían a los viejos jefes rurales y a las castas coloniales.[13] La expansión del cristianismo también contribuyó a la diseminación de ideas sobre la igualdad social y la solidaridad que podían ser invocadas por los nuevos líderes. La nueva religión se convirtió en uno de los mayores oponentes a la continuidad de los cultos tradicionales y de las religiones étnicas que en algunos casos fueron relegadas a una posición secundaria. Sin embargo, la aceptación de las ideas y los valores occidentales no servía de nada cuando las bien preparadas elites africanas intentaban romper el monopolio del poder de los colonizadores. La *intelligentsia*

africana tenía el acceso vedado a las posiciones a cargos preeminentes en la política y la economía. Para dar un ejemplo, en Costa de Oro en 1949 sólo un 14 por ciento de los altos cargos de la administración civil estaban ocupados por africanos.[14] Una situación similar se daba en la India, donde el poder británico requería la colaboración voluntaria de un *establishment* indio. El Proyecto de Educación de Macaulay de 1835 tuvo en cuenta esta necesidad y programó la creación de un estrato social de indios británicos: «una clase de personas, indias de sangre y color, pero inglesas en gusto, en opiniones, en moralidad y en intelecto».[15] Pero a largo plazo esto se convirtió en una fuente de conflictos: los indios-británicos eran rechazados por los propios indios y tampoco podían satisfacer sus expectativas dentro del *establishment* británico. Estaban tan cualificados como los británicos pero sufrían una exclusión automática de todos los cargos de responsabilidad.

Las elites africanas así como las indias se resentían del trato recibido; se sentían excluidas de los procesos de toma de decisiones que afectaban el futuro de su país. La marginación sufrida por las elites africanas las empujó hacia el nacionalismo en la medida en que éste contenía un discurso capaz de legitimar su derecho a la autodeterminación.

Otro elemento significativo que contribuyó a la difusión de las ideas pro-independencia en África fue el florecimiento de una prensa africana que se hizo popular en las nuevas áreas urbanas creadas por el colonialismo. Como señala Anderson, los periódicos desempeñaron un papel crucial en la construcción de las fronteras del país propio.[16] Los africanos imaginaron su comunidad como una entidad política territorial. Los periódicos de propiedad africana se encontraban tanto en el África occidental británica como en la francesa; la mayoría de ellos contó con una vida muy corta, pero entre los que disfrutaron de una duración más larga y ejercieron una influencia considerable cabe mencionar el *Lagos Weekly Record*, el *Gold Coast Independent* y el *Sierra Leone Weekly News*.[17]

Se pueden distinguir tres características básicas al analizar el nacionalismo africano entre 1945-1960: el carácter territorial de los nuevos estados, la aceptación de la democracia como una idea política en la que se asientan los estados emergentes, y el desarrollo del pan-africanismo.[18] La fundación territorial de los países africanos suponía la aceptación de la partición colonial arbitraria del territorio africano. Los partidos nacionalistas, lejos de propugnar el desmantelamiento de los estados existentes y el trazado de nuevas fronteras, decidieron a un tiempo luchar contra el colonialismo y retener las divisiones territoriales impuestas por Occidente. El reconocimiento internacional

de estas fronteras habría hecho extremadamente difícil que los grupos étnicos incluidos en estos estados estableciesen movimientos proindependencia triunfantes. La autodeterminación étnica o secesionista, como observa Neuberger, es ampliamente condenada por el *establishment* político de África: la Organización para la Unidad Africana, y la mayoría de los gobiernos en el poder. Estos movimientos étnicos secesionistas a menudo implicaban una *Kulturnation* (p. ej., los somalíes en Ogaden) o un territorio con por lo menos un núcleo etnocultural (p. ej., los ibos en Biafra). De hecho, «la autodeterminación anticolonial raras veces es una autodeterminación nacional puesto que se basa en una colonia y no en una nación».[19]

El nacionalismo africano anticolonial en los años cuarenta y cincuenta era nacional en el sentido que estaba dirigido contra el poder europeo extranjero, y luchaba por la autodeterminación democrática tal y como aparece en la tradición liberal democrática. La independencia trajo consigo un cambio de gobernantes pero dejó intactos los valores y la estructura de un estado burocrático centralizado, que en muchos casos utilizaba la coerción e incluso la violencia para imponer su supremacía a una población extremadamente dividida. La independencia liberó nacionalismos étnicos dentro de los emergentes nacionalismos de estado, y en algunos casos —Nigeria, India, Malasia, Indonesia, Pakistán— amenazó al nacionalismo anticolonial cuyo objetivo era la conservación del estado y la sustitución de los gobernantes coloniales. En la India, los movimientos nacionalistas de los musulmanes que exigían la independencia del Pakistán, grupos bengalíes que reivindicaban la independencia de Bengala, y algunos sijs que reclamaban la independencia de un estado sij, desafiaban la integridad del estado hindú. La clase, la casta, la localidad, el origen étnico, la religión y la lengua formaban capas separadas de identidad que se añadían a la complejidad que implica la creación de una única nación a partir de un estado heredado y diseñado de forma arbitraria.

La necesidad de tratar una población heterogénea alentó a muchos países africanos y asiáticos a llevar a cabo una política de estricto control a fin de asegurar la unidad del estado; tal como observa Smith, cuando las divisiones étnicas cortan transversalmente las barreras de clase éstas pueden hacer enmudecer un incipiente conflicto social. Por otro lado, cuando los grupos étnicos se alinean de acuerdo con los límites de las clases sociales y se sienten que son discriminados forman un foco potencial de revuelta étnica.[20]

En los años sesenta y setenta la escasez de recursos, una economía subdesarrollada, las presiones demográficas y un conflicto étnico constante, forzaron a numerosos países africanos a abandonar la política liberal que habían anunciado antes de la independencia e inmediatamente después de ella. Neuberger subraya que «muy pocas veces en el África poscolonial se restablecieron las relaciones entre la democracia y el nacionalismo y entre los derechos humanos y la independencia».[21] Por otra parte, mientras que los estados que consiguieron la independencia en los años sesenta experimentaron con la democracia durante un breve período, aquellos que se tornaron independientes en los años setenta a menudo percibían la autodeterminación nacional como una oportunidad para formar un gobierno no democrático.

Sithole define el pan-africanismo como «una identificación común de los pueblos de filiación africana que han descubierto su destino común y que exigen ser tratados como iguales a los hombres (individuos) de otras razas».[22] El pan-africanismo surgió como una reacción en contra de la doctrina de la inferioridad racial que se encontraba en el núcleo del colonialismo. La experiencia común del colonialismo se empleó como un factor de unificación entre los pueblos de África. Smith plantea que «al utilizar la conciencia de raza para objetivos de unificación, se esperaba contrarrestar el incipiente separatismo étnico, y el riesgo y el miedo aún mayor que producían estos movimientos».[23] El pan-africanismo reflejaba la solidaridad de los africanos en su lucha por la erradicación de la opresión blanca; también jugó un papel fundamental en el establecimiento de vínculos entre los líderes nacionalistas de varios territorios africanos y sus homólogos en la India occidental y entre los negros americanos. Después de años de degradación y esclavitud, el pan-africanismo sentó las bases para la regeneración moral al estimular la protección y la diseminación de una cultura originariamente pan-africana que contribuyó al desarrollo de una identidad del «nosotros» basada en el descubrimiento de la dignidad negra.

Sin embargo, los logros de la Organización para la Unidad Africana (OUA) han sido bastante modestos puesto que muy pocos países están dispuestos a ceder sus recién ganadas soberanías en pos de la creación de una única nación africana. Ásperos desacuerdos entre los líderes africanos se hacen eco de los diferentes significados que se atribuyen a la expresión «unidad africana».

El nacionalismo después de la independencia

Los nacionalistas tenían un objetivo bien definido en el África colonial: liberarse del dominio europeo y conseguir la independencia de su país. Este mensaje consiguió la difusión de un sentimiento de so-

lidaridad entre una población diversa pero unida entonces en la persecución de un fin común y en la lucha contra un enemigo común. Una vez se consiguió la independencia, los nuevos líderes se vieron abrumados por enormes problemas, que iban desde la necesidad de preservar —y en la mayoría de los países, crear— la unidad nacional, a la satisfacción de las expectativas económicas de sus poblaciones. Se hizo imperativa la formulación de un programa de medidas sociales y económicas que tuviesen por objetivo la transformación económica de los nuevos estados. Así, las preocupaciones políticas pasaron de centrarse en cuestiones constitucionales a centrarse en cuestiones económicas.

Sólo un cierto número de africanos estaban preparados para asumir el poder en los ahora independientes estados de estilo occidental. La época colonial había ofrecido oportunidades limitadas a los pueblos indígenas. El prejuicio racial y cultural jugó una parte muy importante en la restricción del número de aspirantes a los servicios centrales coloniales; no se admitieron africanos en cargos de responsabilidad en el ejército o en la burocracia civil hasta casi el fin de la era colonial. Una burguesía africana no se materializó hasta los años sesenta.

Los líderes africanos defendieron la integridad del estado y utilizaron el pan-africanismo en un intento de anular los efectos culturales y psicológicos del prejuicio y la discriminación racial. Actuaron como «administradores de la modernización» al canalizar y refractar las influencias occidentales.[24]

El entorno sociopolítico previo a la independencia contribuyó a la promoción de algunos líderes a la categoría de «liberadores-profetas» (Gandhi, Nehru, Sukarno, Nkrumah, Mohamed V, Ben Bella, Keita, Azikiwe, Nasser, Bandaranaike).[25] Pero la enorme brecha existente entre las elites educadas a la manera occidental y la masa de una población mayoritariamente analfabeta aumentó después de la independencia. El carácter cuasi religioso de algunos líderes se debilitó; no pudieron cumplir sus promesas. Una mejora inmediata de la calidad de vida de las masas resultó estar más allá de su poder. Además, en la mayoría de los casos los nuevos líderes no cambiaron la estructura del estado y retuvieron los privilegios de los colonizadores. La fragilidad de sus gobiernos y de sus instituciones dio lugar a una creciente hostilidad contra todo tipo de oposición a los partidos políticos, así como a los movimientos que propugnaban la independencia de las minorías étnicas dentro de estados constituidos. La independencia trajo consigo la guerra civil a Sudán, Zaire, Chad y Nigeria. Kenia, Ghana y Zambia sufrieron rivalidades y antagonismos interétnicos que amenazaron la integridad del estado.

El conflicto étnico alcanzó un primer plano en países como Nigeria y Kenia debido a que ciertos grupos étnicos habían producido individuos mejor educados, o constituían una sección más numerosa de la población y por tanto gozaban de mayor poder político. El miedo al dominio de algunos grupos étnicos sobre otros guardaba cierto paralelismo con el modelo del estado-nación europeo en países como España o Gran Bretaña, donde un grupo ha tendido a dominar el aparato del estado: los castellanos en el primero, los ingleses en el segundo.

Los gobernantes de países africanos independientes tuvieron también que tratar con las instituciones precoloniales: los reyes y jefes. En la mayoría de las antiguas colonias francesas estas instituciones eran débiles; sin embargo, en un buen número de colonias británicas las fuentes tradicionales de poder gozaban de un respeto considerable. Los nuevos líderes raras veces formaron algún tipo de asociación con los viejos jefes (Sierra Leona, Nigeria); en la mayoría de los casos se mostraron fuertemente determinados a defender su estatus y el de las instituciones que habían heredado de los europeos. Pero el clima de decepción que siguió a la independencia, y la imposibilidad de desarrollar un «estado integral» a partir de un «estado blando»,[26] llevó a sectores preeminentes de estas poblaciones a revitalizar sus identidades y lealtades étnicas.

La tarea principal a la que tenían que hacer frente los intelectuales nacionalistas y los gobernantes después de la independencia era la creación de una nación para legitimar el estado. Iniciaron una revolución «tan cultural, incluso epistemológica, como política [...] intentaron transformar el marco simbólico mediante el cual la gente percibía la realidad social, y así, en la medida en que la vida es lo que hacemos de ella, la realidad misma».[27] El discurso nacionalista tuvo que generar un sujeto colectivo al que, en opinión de Geertz, «se podían conectar internamente las acciones del estado al crear o tratar de crear un "nosotros" experimental de cuya voluntad parecían fluir espontáneamente las actividades del gobierno».[28] Una identidad nacional común que contuviese los mitos y los símbolos alrededor de los cuales la gente pudiera unirse resultaba imprescindible para conferir significado a las actividades del estado y por extensión a la vida civil de sus ciudadanos. Como indica Geertz, «la transferencia de soberanía de un antiguo régimen colonial a uno independiente es más que un mero cambio de poder de manos extranjeras a manos nativas; es una transformación de todo el modelo de vida política, una metamorfosis de los sujetos en ciudadanos».[29]

Las naciones se formaron sobre la base de comunidades políticas en vez de étnicas. Los líderes se involucraron en lo que se ha dado en

llamar procesos de «construcción de la nación» *(nation-building processes)* y se lanzaron en pos de la integración mediante la difusión de una cultura común. La integración nacional suponía la asimilación de grupos étnicos en una lengua y sistema cultural únicos y homogéneos. En el Sudán, cuatro de los siete millones y medio de los habitantes del norte del país afirmaban tener un origen étnico árabe, representando un 39 por ciento de toda la población del Sudán; en las provincias del sur sólo seis mil de los casi tres millones de habitantes afirmaban que el árabe era su lengua nativa.[30] En Etiopía el estado tomó la iniciativa e impuso el cristianismo. El método tradicional de promover la conversión entre los no creyentes era negarles los derechos de propiedad de la tierra y cargos burocráticos. Bajo Haile Selassie se financió la expansión de la Iglesia con fondos públicos. En los años cincuenta los líderes de las comunidades musulmanas de Etiopía decían representar más de la mitad de la población. Sin embargo, la falta de voluntad por parte del estado de realizar un censo hizo imposible probar la validez de estas cifras. El régimen imperial ignoró el Islam y marginó el uso público del árabe.[31] Sri Lanka (antiguamente Ceilán) obtuvo la independencia del dominio británico en 1948. Se hablaban en la isla dos lenguas mayoritarias, el sinalés y el tamil: el primero era la lengua materna de 11 millones de personas que practicaban el budismo; el segundo era hablado por 5 millones de personas pertenecientes a grupos étnicos y religiosos mezclados.[32] Después de la independencia, las distinciones lingüísticas y religiosas se usaron como pretexto para crear grupos seculares y políticos exclusivos que competían por los privilegios y por el poder. En 1956 el sinalés fue declarado como la única lengua oficial en Ceilán. Esto representaba un ataque indirecto contra la clase media acomodada tamil. En 1959, cuando Bandaranaike trataba de establecer un compromiso sobre el uso de la lengua, fue asesinada por un monje budista.[33]

Una cultura y una lengua comunes no son los únicos elementos que se activan en la construcción de una nación. Para desarrollar una conciencia común, una conciencia de formar un grupo, los ciudadanos del estado diseñan un proyecto político que hace referencia a su futuro y normalmente intentan reforzarlo enfatizando recuerdos y experiencias pasadas. El nacionalismo invoca un pasado común y reinterpreta ciertos acontecimientos para incrementar la coherencia entre los miembros del grupo. El pasado, el presente y el futuro se funden para conferir a la comunidad un sentido de continuidad sobre el que se fundamenta el carácter trascendente de la nación. La limitada superposición entre los nuevos estados y las unidades políticas precoloniales plantea serios dilemas a los intelectuales africanos. La urgencia

por construir una nación implica la necesidad de un pasado, de cierta continuidad y de profundidad, de héroes y mitos, y de una refutación final de la leyenda colonial según la cual África no tiene historia. Pero el redescubrimiento de la historia «raras veces puede servir para reforzar el estado-nación actual, puesto que la historia es una historia étnica, está en buena medida fragmentada y contiene muchos conflictos y guerras entre grupos que ahora forman parte de un mismo estado».[34] La cuestión clave es que existe muy poca historia precolonial susceptible de ser utilizada para defender el *statu quo* presente y muy pocas tradiciones políticas genuinamente indígenas en las que basarse. Esto contribuye a las dificultades para superar la fragilidad intrínseca de los estados creados artificialmente y fundados en una población heterogénea.

Los gobernantes coloniales instrumentalizaron las divisiones etnotribales y religiosas en la sociedad mediante una política de divide y vencerás. Bayart señala que «la mayoría de las situaciones en las que la estructuración de la arena política contemporánea parece enunciarse en términos de etnicidad se refieren a identidades que no existían hace un siglo, o, por lo menos, no estaban tan claramente definidas».[35] En su opinión, el concepto de grupo étnico fue una de las premisas ideológicas de la administración colonial y se ha convertido en «el medio de afirmar la existencia propia y por tanto en el lenguaje de las relaciones entre los mismos pueblos sujetos».[36] La burocracia colonial y los misioneros, especialmente los protestantes que ayudaron a la estandarización y a la extensión de las lenguas regionales mediante la educación y la traducción de la Biblia, contribuyeron a la difusión de la conciencia étnica.

Después del Motín de 1857-1858, el Imperio británico en la India escogió la religión como principio fundamental de la división entre musulmanes e hindúes. Harris subraya que

> hasta ese momento, la «India» no existía para la gran mayoría de los habitantes. Se trataba de un concepto geográfico, y no político, social o cultural. Aquellos que se adherían a las complejas costumbres agrupadas bajo los términos del Islam y el hinduismo no constituían grupos (salvo en un sentido meramente clasificatorio). Ni poseían un sentido de identidad (o, en la medida en que lo poseían, se trataba de un sentido local o dinástico, no del conjunto de toda la India) ni constituían una comunidad social o política. Ni fue dicho Motín un motín musulmán de manera evidente.[37]

Sin embargo, a finales del siglo XIX la imposición británica de una base religiosa ficticia en la India se fue afianzando cada vez más has-

ta evocar la nueva ficción india del hinduismo que, con el tiempo, se haría también realidad.[38]

Los estados-nación del Tercer Mundo no nacieron como resultado de procesos de cambio social similares o comparables a los que constituyeron el sistema de estados-nación europeo. La simultaneidad de las viejas tribus y los estados externamente impuestos sólo puede entenderse dentro de este concepto histórico.[39] Los conflictos poscoloniales se basan principalmente en luchas por la apropiación de recursos. La etnicidad se percibe hoy en día como un canal a través del cual se expresa la competencia para adquirir riqueza, poder o estatus. Como señala Tibi, «la etnicización del conflicto» sugiere que el tribalismo ha sido reactivado bajo un nuevo aspecto y que obstruye el proceso de creación de una identidad nacional única capaz de sustituir las viejas lealtades.[40]

CAPÍTULO 7

GLOBALIZACIÓN, MODERNIDAD E IDENTIDAD NACIONAL

Una de las principales características de la época actual es el afianzamiento de los procesos de globalización. Entiendo por globalización «la intensificación de relaciones sociales de ámbito mundial que vinculan lugares distantes de tal manera que los sucesos locales están influidos por acontecimientos que suceden a millas de distancia y viceversa».[1] El espacio y el tiempo han sido redefinidos. Las percepciones de los límites físicos del espacio han sido alteradas. Se ha reducido el tiempo que se requiere para producir y procesar información hasta tal punto que podemos percibir ya una brecha considerable entre ésta y otras experiencias humanas del tiempo. La globalización implica la posibilidad de referirse a la «sociedad humana», algo que nunca existió anteriormente, en el sentido de que ahora todos los actores posibles se encuentran a la vez en el escenario.

Podemos aproximarnos a la globalización desde tres perspectivas básicas. La primera es el carácter global del sistema de estados-nación en la medida en que la escena política está constituida por unidades soberanas que gobiernan en territorios claramente delimitados y tienen capacidad de actuar a escala supranacional. En este sentido, el estado-nación se ha convertido en el actor político por excelencia a escala global. La segunda es el rol del capitalismo en tanto que influencia globalizadora fundamental que incide sobre el orden económico. La llamada «teoría del sistema-mundial» *(World-system theory)*, cuyo principal defensor es Wallerstein, presenta una imagen del mundo moderno dividido en centro, semiperiferia y periferia.[2] La principal deficiencia de la aproximación de Wallerstein es su insistencia en el rol del capitalismo en tanto que único nexo institucional dominante, responsable de las transformaciones modernas. La tercera es la creación de una comunidad científica global en la que un flujo constante de información permite una rápida difusión de las ideas.

Ahora bien, el significado de la globalización no se agota en el reconocimiento de estas tres áreas en las que tiene lugar. La globalización también supone la concienciación de que toda la humanidad tiene que afrontar un conjunto de problemas comunes que no pueden ser resueltos individualmente. Los problemas globales requieren soluciones globales, y nuestro mundo necesita encontrar nuevas maneras de hacer frente a las cuestiones fundamentales que desafían el futuro de la humanidad. Las sociedades modernas se basan en gran medida en un flujo continuo de información que incrementa las características artificiales o construidas de la vida social. La gente conoce el riesgo de un desastre nuclear, la creciente degradación del planeta como resultado de una continua explotación de los recursos naturales, la desigualdad entre los países del Primer y Tercer Mundo. Todos estos factores enfatizan la globalización de las interdependencias humanas hasta tal extremo que las sociedades modernas son las primeras de la historia que tienen la posibilidad de autodestruirse, pero también, y esto es más importante, son las primeras que pueden crear un nuevo mundo moldeado por las decisiones de sus habitantes. La globalización añade una nueva dimensión significativa a la vida de los individuos en la medida en que amplía sus horizontes y abre nuevas perspectivas a las consecuencias de sus acciones.

Intrínseca a la globalización es la dialéctica entre «lo local» y «lo global», un proceso por el que los sucesos «locales» se transforman y moldean bajo la influencia de la extensión de las conexiones sociales que se dilatan en el tiempo y en el espacio. Al mismo tiempo, los acontecimientos «locales» adquieren un significado completamente nuevo al ser separados del tiempo y del espacio percibidos en el que tienen lugar. «Lo local» y «lo global» se entrecruzan y forman una red en la que ambos elementos se transforman como resultado de sus mismas interconexiones. La globalización se expresa a través de la tensión entre las fuerzas de la comunidad global y las de la particularidad cultural, la fragmentación étnica, y la homogeneización.

Este capítulo estudia la conexión entre globalización, modernidad y nacionalismo. Asimismo, investiga las posibilidades del surgimiento de una «identidad global» y analiza las distintas reacciones «locales» a los procesos de globalización. La fuerza y atractivo renovados de la «identidad nacional» y del nacionalismo se presentan como una respuesta secular a la búsqueda de la identidad en un mundo amenazado por una creciente homogeneización. Un elemento adicional que también será tenido en cuenta al analizar las respuestas a la globalización y sus consecuencias, es el inesperado éxito del fundamentalismo islámico en tanto que movimiento radical que se opone a la modernidad y a la secularización.

Globalización y cultura

Los miembros de una cultura normalmente comparten algún tipo de autoconciencia y un sentido de límite referente a quién y a qué pertenece a su comunidad. Cada cultura está situada en un espacio y un tiempo particulares. En nuestros días, la intensidad y la rapidez del flujo cultural global transforma el mundo en un espacio único en el que acontecen los procesos de integración y desintegración cultural. La extensión de las interrelaciones globales lleva a una persistente interacción e intercambio culturales que producen tanto homogeneidad como desorden cultural. Appadurai distingue cinco dimensiones de la cultura global: etno-espacios, que hacen referencia a los flujos de personas (inmigrantes, turistas, refugiados, exiliados y trabajadores extranjeros); tecno-espacios, que hacen referencia al flujo de maquinaria producida por corporaciones nacionales y multinacionales y agencias gubernamentales; finan-espacios, que son las corrientes rápidas de dinero en los mercados de moneda y capitales; media-espacios, la circulación de imágenes y de información producidas y distribuidas por los periódicos, revistas, televisión, películas; e ideo-espacios, relacionados con los flujos de imágenes asociadas a ideologías estatales o contra-estatales que comprenden elementos de la concepción del mundo de la Ilustración occidental: imágenes sobre la democracia, la libertad, el bienestar, los derechos, etc.[3] Sin embargo, surgen problemas prácticos de comunicación intercultural que pueden conducir a un aumento de la tolerancia o de la intolerancia con respecto a la diferencia. Ejemplos de ello son la comparación intercultural, la competencia y la posibilidad de malentendidos interculturales.

Una cuestión elemental que se plantea cuando analizamos el impacto de la globalización sobre la cultura es la de si caminamos hacia una cultura global unitaria o, por el contrario, si la globalización va a reforzar el poder de las culturas particulares y favorecer su florecimiento. La globalización aplicada a la cultura es un fenómeno que al mismo tiempo la capacita y la constriñe. Al decir que la capacita me refiero a las posibilidades sin precedentes para la expansión y reproducción de culturas particulares facilitadas por el desarrollo de las nuevas tecnologías. El aspecto que constriñe alude a las innegables diferencias entre culturas a la hora de acceder a los recursos necesarios para su difusión y mantenimiento. Así, mientras que algunos rasgos y símbolos de culturas particulares son conocidos mundialmente, otros caen en el olvido y son ignorados. ¿Por qué ciertos elementos de culturas extranjeras son incorporados a las vidas de individuos que los asimilan, mientras que otros se «momifican» y se presentan como piezas de museo en vez de ser absorbidos e integrados? Estas cues-

tiones conducen inevitablemente a un hecho que no puede ignorarse: a saber, la relación entre el papel de una cultura y la posición particular de poder que la nación a la que esta cultura pertenece ocupa dentro del sistema mundial.

Lo que quiero sugerir es que si bien como consecuencia de la globalización las culturas tienden a sobreponerse y a mezclarse, hoy asistimos a un proceso por medio del cual sólo un número limitado de culturas pueden elevarse a la categoría de «culturas globales», mientras que la mayoría se encuentran enzarzadas en una lucha global por su supervivencia. Como plantea Tenbruck: «a diferencia de épocas anteriores en las que sólo unas pocas culturas colisionaban en sus fronteras geográficas, los avances modernos a través de su presencia y penetración universal colocan ahora todas las culturas en una red de interrelaciones».[4]

El actual renacimiento de la etnicidad responde a una necesidad de identidad, pero una identidad de carácter «local» más que «global». La creación de una identidad global presenta varios problemas básicos que derivan de la imposibilidad de satisfacer dos condiciones vitales para su éxito: la continuidad en el tiempo y la diferenciación con respecto a los otros. El primero se debe a que si bien la identidad nacional está fuertemente enraizada en un pasado común como medio para crear solidaridad, la identidad global carece de recuerdos comunes susceptibles de ser invocados a fin de despertar la conciencia de formar un grupo. La nación como espacio dentro del cual se produce y transmite la cultura no es una entidad eterna, pero tiene raíces profundas en la era premoderna. Al analizar el origen de las naciones he señalado que las culturas se construyen históricamente como respuesta a las necesidades y deseos de comunidades particulares. Las culturas interpretan el mundo y crean significados, proporcionando así a los individuos un sentido de identidad. Las culturas son el producto de largos procesos que se prolongan por generaciones y se basan en un conjunto de recuerdos y también de olvidos compartidos seleccionados que permiten imaginar la comunidad como una entidad trascendente.

Una «identidad global» debería tener por objetivo la creación de un sentido de comunidad entre todos los pueblos. Esto plantea una serie de cuestiones esenciales y por el momento insolubles. En primer lugar, ¿cómo construir un sentido de continuidad sin un pasado común? No hay memorias comunes. Antes bien, las culturas que van a construir una «identidad global» potencial y que van a formar parte de ella poseen historias separadas y a menudo antagónicas. En segundo lugar, ¿qué lengua debería adoptarse como lengua «global»? Una identidad común requiere la posibilidad de comunicación con

los demás miembros de la comunidad, y a pesar de que millones de personas hablan inglés, castellano o chino, no contamos con una lengua global compartida. Se podría decir que entre ciertas elites el inglés se ha convertido en una *lingua franca*, pero una «identidad global» tiene que involucrar a la gente común, requiere una base popular. El gran éxito del nacionalismo proviene de su capacidad para atraer a una población social y políticamente diversa y movilizarla. El concepto de una «identidad global» parece estar muy lejos de adquirir esta capacidad y se presenta como una alternativa blanda a las encendidas pasiones nacionales.

Por otra parte, la diferencia con respecto a los otros sólo puede conseguirse cuando hay «otros», y la hipótesis de una «identidad global» implica hasta cierto punto la negación o la sustitución de las identidades particulares. Una de las consecuencias más impactantes de la globalización es la repentina y multiplicada concienciación de la existencia de «otros»; esto no significa que los entendamos mejor, sino simplemente que la alteridad se ha extendido ahora a los «extranjeros distantes», algunos de ellos tan remotos que ni siquiera pueden ser representados como el «otro» en el que se basa o contra el cual se construye nuestra identidad. Ahora nos parecen conocidos, sus caras nos son familiares, pero pertenecen mayoritariamente al mundo que vemos en nuestras pantallas de televisión, en las películas y en los periódicos. Son de alguna forma «otros» artificialmente creados que no interactúan con nosotros. Las identidades nacionales acentúan las diferencias entre grupos por otra parte relativamente similares. A menudo, la identidad nacional se centra en diferencias mínimas con comunidades vecinas.[5] En cualquier caso, la génesis de un sentido de comunidad y el despliegue de solidaridad entre los pueblos del mundo son componentes imprescindibles para el surgimiento final de una «identidad global». Por el momento, ambos parecen situados más allá de los límites de lo posible.

Globalización e identidad nacional

Me he referido a la dialéctica entre «lo local» y «lo global» como a un aspecto intrínseco de la globalización. Aun así, las transformaciones locales son parte integrante de la globalización. En el corazón de las sociedades modernas se produce una rápida multiplicación de contactos y un flujo constante de mensajes; ambos elementos destruyen la homogeneidad de las culturas individuales. La globalización es omnipresente y nadie puede escapar a sus consecuencias. Hasta ahora he estudiado las implicaciones de la globalización aplicada a una

parte de la dialéctica local-global. En adelante analizaré las transformaciones a escala local que constituyen el otro polo de la globalización.

El presente renacimiento del nacionalismo se sitúa en el centro de las transformaciones locales. El renovado énfasis adquirido por la identidad nacional brota de la necesidad de una identidad tanto colectiva como individual. De acuerdo con Melucci, las relaciones altamente diferenciadas típicas de sociedades complejas son incapaces de proporcionar formas de pertenencia e identificación que satisfagan las necesidades de auto-realización, interacción comunicativa y reconocimiento de los individuos. Este autor subraya que la naturaleza burocrática e impersonal de las organizaciones complejas las incapacita para alcanzar esos objetivos.[6] El nacionalismo, a mi modo de ver, aparece como una reacción a dos constituyentes intrínsecos de la modernidad que se encuentran estrechamente relacionados con la globalización: la duda radical y la fragmentación. En condiciones de modernidad, y como resultado de la posibilidad de interacción entre culturas totalmente diferentes y de cambios constantes e intensos, hemos alcanzado un punto en el que nada puede darse por sentado. Todas las decisiones deben ser discutidas y son el fruto de elecciones a escala internacional, nacional, y también personal. La afirmación de Weber según la cual: «una ciencia empírica nunca puede tener por meta proporcionar normas e ideales vinculantes de los que puedan derivarse directivas para la práctica inmediata»,[7] se aplica ahora a todas las áreas del conocimiento y a todos los aspectos de la vida.

En un mundo de duda y fragmentación, la tradición adquiere una importancia nueva. Aparece como una «rutina intrínsecamente significativa»[8] que emana del pasado común de una comunidad concreta. El nacionalismo confía especialmente en la tradición en la medida en que una de sus características centrales son los recuerdos comunes. Pero no sólo son importantes las memorias comunes, la «amnesia común» es también imprescindible, puesto que la tradición se construye mediante una cuidadosa selección de los acontecimientos que se presentan como elementos clave en la historia de la comunidad. Podría decirse que, siempre que sea necesario, la tradición puede ser inventada, y a menudo lo es. Pero al acentuar el rol de la tradición y su capacidad para dar significado, algo que se necesita urgentemente en un mundo que acepta la incertidumbre como uno de sus elementos principales, no quiero dar a entender que el presente resurgimiento del nacionalismo necesariamente conlleva un renacimiento del conservadurismo. Si así fuese ignoraríamos una dimensión esencial del nacionalismo: su propuesta de un futuro común en el que la nación deberá ser renovada y regenerada.



El nacionalismo presume la resistencia cultural, y desafía a la sociedad moderna al defender lo que denominaré «política de la identidad», es decir, la reivindicación de la diferencia cultural basada en la etnicidad. Es crucial señalar el hecho de que los nacionalismos que muestran actualmente una fuerza y una energía renovadas son principalmente aquellos que emanan de naciones sin estado. La política de la identidad incluye un elemento progresista, y los movimientos nacionalistas que la representan se sitúan al lado de los movimientos pacifistas, ecologistas o feministas en la medida en que defienden a los diferentes, a los débiles. Los movimientos nacionalistas constituyen una voz que ya no puede ser ignorada en un mundo que pretende aceptar la democracia como su principal agente legitimador. Cuando hay que negociar los objetivos y los medios y hay que construir la sociedad, todas las voces deben ser oídas. La globalización, como he mencionado más atrás, capacita y constriñe al mismo tiempo; constriñe a las identidades nacionales al romper su homogeneidad cultural, pero también las capacita al ofrecer a las culturas individuales la posibilidad de emplear nuevas tecnologías para reproducirse, y al abrir nuevos canales a través de los cuales estas mismas culturas pueden reivindicar su derecho a sobrevivir, desarrollarse y florecer.

La relación entre globalización e identidad nacional exige una breve discusión del papel que juegan los individuos y de su necesidad particular de identidad. Las sociedades modernas producen cierto tipo de inseguridad ontológica como consecuencia de la incertidumbre y la fragmentación que se desarrollan en su centro. Sin embargo, como indica Laing, un individuo ontológicamente inseguro se siente «precariamente diferenciado del resto del mundo, de modo que su identidad y su autonomía están siempre en cuestión. Puede que carezca de la experiencia de su propia continuidad temporal. Puede que no posea un imperioso sentido de consistencia y cohesión personal».[9] La inseguridad ontológica genera ansiedad y pone en peligro la capacidad individual de relacionarse con los demás. Laing distingue tres formas de ansiedad: inmersión, implosión y petrificación.[10] Me centraré en la inmersión puesto que la considero particularmente relevante para mis propósitos. En una situación de inmersión, el individuo «tiene miedo de la relación como tal, con cualquiera o con cualquier cosa o, especialmente, incluso consigo mismo, puesto que su incertidumbre acerca de la estabilidad de su autonomía lo expone al miedo de perder en cualquier relación su autonomía e identidad».[11]

La estrategia principal utilizada para preservar la identidad es el aislamiento. Las culturas modernas no pueden permitirse el aislamiento: la globalización extiende las interconexiones y provoca que los individuos pertenecientes a distintas culturas sean conscientes de

las interdependencias, mientras que al mismo tiempo las crea. El peligro de la inmersión es evidente en los individuos que ven cómo algunas culturas se globalizan más que otras, al tiempo que advierten la amenaza de la homogeneización como su consecuencia. El aislamiento ya no es posible. Por tanto, las culturas particulares se enfrentan a la amenaza de una pérdida de su ser por la absorción en otras culturas que poseen mayores medios para reproducirse y expandirse. La comunidad de cultura y la unidad de significado son las fuentes principales que permiten la construcción y la experiencia de la identidad nacional.

Globalización y fundamentalismo islámico

La globalización ha sido posible gracias a un incomparable desarrollo de la tecnología que ha tenido lugar en los últimos cincuenta años. La modernidad ha creado las condiciones de posibilidad para una nueva era en la que la información se produce y transmite casi simultáneamente. La globalización surgió en Occidente y se ha centrado básicamente en la expansión de las ideas, valores, estilos de vida y tecnología occidentales. Pueden distinguirse dos reacciones principales a los procesos de globalización. La primera, como he mostrado más atrás, se refiere a la resistencia «local» a la homogeneización que produce la exacerbación de un sentimiento de inseguridad junto con el miedo a perder la identidad nacional propia. En este contexto, el nacionalismo ha surgido como un movimiento secular global que reivindica el derecho a la diferencia y que afecta a los estados-nación así como también a las minorías nacionales que luchan por su autonomía.

La segunda respuesta a la globalización tiene sus raíces en el Tercer Mundo. Su nombre es fundamentalismo islámico. La globalización permite una constante interacción entre las partes más remotas del mundo, pero también pone de relieve de manera repetitiva que el mundo «global» no es un mundo «igual». Las desigualdades salen a la luz constantemente; afectan la distribución de los recursos y de la riqueza, el poder militar, y el número de elecciones que pueden realizar los individuos que viven en áreas diferentes. Para completar este panorama, la globalización también ha descubierto una *anomie* galopante que sufren muchos hombres y mujeres que luchan para encontrar un conjunto de valores sobre los cuales organizar sus vidas. El legado secular y racional de la Ilustración no parece capaz de proporcionar respuestas satisfactorias a los problemas diarios. El sueño de una sociedad sin desigualdades en la que los individuos se verían libres de toda alienación y estarían listos para empezar una vida feliz

se ha hundido con la caída del comunismo provocada por la caída de la Unión Soviética.

Los intentos de occidentalizar el Tercer Mundo han sido en gran medida un fracaso. Los bienes occidentales prometidos a las antiguas colonias nunca se materializaron. Con el tiempo, la dependencia se ha hecho más extrema y probablemente una de las ideas fundamentales que ha traído consigo la descolonización es la necesidad de encontrar una alternativa a un estilo occidental impuesto que ha resultado ser incapaz de resolver sus problemas sociales, políticos y económicos. El resurgimiento del Islam y en particular del fundamentalismo islámico tiene que considerarse desde esta perspectiva. Su éxito espectacular se basa en tres elementos capitales: *a*) su capacidad para ofrecer una concepción alternativa de la modernidad; *b*) su aptitud para proporcionar un fuerte sentido de identidad y dignidad, y *c*) el empleo de la globalización para difundir su mensaje. El fundamentalismo, en palabras de Gellner, «rechaza la tolerante pretensión modernista de que la fe en cuestión significa algo más suave, bastante menos exclusivo, en general menos exigente y mucho más acomodaticio; sobre todo algo bastante compatible con todas las demás fes, incluso, o especialmente, con la falta de fe».[12] Actualmente pueden registrarse actitudes fundamentalistas en relación no sólo con la religión sino con todo tipo de dilemas y actitudes morales. El fundamentalismo religioso se da en muchas religiones, pero hoy en día muestra una potencia inusitada en el Islam. La idea subyacente del fundamentalismo religioso, en la opinión de Gellner, es que «una fe determinada va a mantenerse firme en su forma plena y literal, libre de todo compromiso, mitigación, reinterpretación o disminución. Presupone que la religión central es *doctrina* en vez de ritual, y también que esta doctrina puede establecerse con precisión y finalidad, lo cual presupone además la *escritura*».[13]

El fundamentalismo islámico niega el relativismo, y simultáneamente rechaza la distinción entre la esfera religiosa y la política. La sociedad civil y la política, las cuestiones personales y las públicas se resuelven apelando a los mismos valores centrales. El Islam ofrece una alternativa radical a lo que muchos consideran una de las grandes conquistas de la Revolución francesa, esto es, la separación de la Iglesia y el estado. Los líderes religiosos son ahora líderes políticos dispuestos a ofrecer una nítida interpretación de la realidad y unas pautas morales firmes a sus seguidores. Como consecuencia somos testigos del surgimiento de una sociedad extremadamente coherente que presenta un alto nivel de solidaridad entre sus miembros, lo cual trae consigo su disposición para el sacrificio y el fomento de un sentido de comunidad.

La existencia de un enemigo común juega un papel clave en la construcción de la identidad de un grupo. El fundamentalismo islámico rechaza a Occidente y vuelve la mirada hacia su propia doctrina y tradición con el fin de buscar una alternativa al nacionalismo, al socialismo y al capitalismo seculares. «La dependencia de los modelos occidentales —como señala Esposito— la imitación ciega de Occidente y una occidentalización sin ningún sentido crítico de las sociedades musulmanas [...] llevó a la dependencia cultural que amenazó con la pérdida de la identidad musulmana.»[14] La evolución de los movimientos islámicos en Túnez o en Irán puede explicarse como el producto de una creciente oposición entre estado y sociedad y en particular «como una revuelta contra el estado secular modernizador».[15] El fundamentalismo islámico supone un impulso hacia la auto-reforma y la purificación que, como indica Gellner, se mezcla con un nacionalismo reactivo, haciendo muy difícil separarlos.[16]

Los valores culturales y religiosos que defiende el fundamentalismo islámico regulan firmemente la vida cotidiana de sus seguidores, a quienes permiten la restauración de un sentido de la identidad y dignidad que emana de su propia cultura. La vergüenza del subdesarrollo, en comparación con los avanzados países occidentales, es sustituida por el orgullo y la convicción de que la doctrina y la fe pueden regenerar la comunidad y reparar los agravios de millones de personas, muchas de las cuales viven bajo condiciones de miseria. La ausencia de ideologías alternativas en Occidente, la difícil y por el momento fracasada búsqueda de discursos políticos capaces de movilizar a las masas —excepto el nacionalismo— contrasta con la capacidad del Islam de presentarse como una reserva de valores tradicionales y como un movimiento religioso en crecimiento capaz de producir un impacto social y político extremadamente fuerte.

Las tradiciones antaño amenazadas por la necesidad impuesta de la modernización vuelven a ser invocadas para moldear la vida diaria. La división entre una elite occidentalizada, que establece programas de modernización desde el estado, y la masa de la población que mantiene sus creencias religiosas, lealtades prenacionales, vínculos con la familia y con el clan está actualmente en entredicho por la actuación de una nueva elite que estimula a millones de personas a realizar viejas tradiciones que se convierten ahora en elementos revolucionarios. Por ejemplo, en Occidente el uso del velo se denuncia normalmente como un símbolo de la opresión sufrida por las mujeres musulmanas. Sin embargo, desde una perspectiva islámica se argumenta que el retorno del velo significa «la afirmación de la independencia, de una identidad separada y el rechazo al imperialismo cultural occidental».[17] El velo se presenta «no como una limitación impuesta a la autorealización y libertad de movimientos de las mujeres, sino como una elección deliberada, influida por la Revolución iraní, que emana de una cierta concepción de cómo debería ser una sociedad islámica».[18] El velo aparece como un símbolo del deseo de restaurar una moralidad tradicional que se está realizando, una moralidad que rechaza los modelos occidentales que se hallan en el centro de los mensajes difundidos gracias a la globalización. Desde esta perspectiva, el retorno del velo es un ejemplo del rechazo de una idea globalmente difundida acerca de cómo debería ser la mujer moderna.

El fundamentalismo islámico presenta una alternativa a la cultura de la modernidad propagada por los poderes políticos y económicos occidentales. Pero al mismo tiempo aprovecha la tecnología occidental para reproducir y difundir su mensaje. El mundo islámico comprende un billón de personas que se extienden por todo el globo. Los musulmanes son mayoría en unos cuarenta y cinco países que van desde África hasta el Sudeste asiático, y existen en números crecientes y significativos en los Estados Unidos de América, en el antiguo bloque soviético y en Europa.[19]

La globalización ha hecho posible la respuesta inmediata y unificada de los musulmanes a los acontecimientos que afectan a su comunidad. La guerra del Golfo, la guerra civil en Bosnia, y la condena unánime de *Los versos satánicos* han movilizado a miles de personas que viven en enclaves remotos pero están conectadas unas con otras. Estos tres casos son ejemplos de cómo la globalización puede contribuir a fortalecer un sentido de solidaridad entre los miembros de un grupo particular que no habitan en un espacio geográfico común. La globalización favorece la difusión de mensajes a poblaciones heterogéneas que los seleccionan y los reinterpretan de acuerdo con sus propias experiencias. Los acontecimientos globales están, en este sentido, filtrados a través de las experiencias locales.

Para ilustrar este punto es posible distinguir al menos dos vías por las que la globalización se ha manifestado en la guerra del Golfo. Por una parte, los medios de comunicación occidentales acentuaron la villanía de Saddam Hussein, la ilegitimidad de la invasión iraquí de Kuwait y la necesidad de una intervención militar. Por otra, hubo una respuesta musulmana bastante unificada a la interpretación occidental del conflicto. Werbner estudia la reacción de la comunidad pakistaní en Gran Bretaña y pone de relieve su construcción de una contra-narrativa, una «lectura de resistencia» en la que Saddam Hussein desempeña el papel de héroe.[20] En opinión de Werbner, la respuesta de los musulmanes pakistaníes en Gran Bretaña guardaba similitudes y formaba parte de una respuesta transnacional musulmana extensible a todo el mundo musulmán. En muchos casos implicaba un ás-

pero rechazo de las ideas que suplían los medios de comunicación locales y una hostilidad en contra de la opinión de la mayoría de la población del país en el que la comunidad musulmana inmigrante —en este caso Gran Bretaña— vivía y trabajaba.

La globalización y la modernidad mediatizan las formas en las que se producen y difunden los discursos nacionalistas, se describe a los líderes y se presentan los acontecimientos. La persistencia y reactivación del nacionalismo y también la revitalización de algunas religiones muestra la necesidad manifiesta de los individuos de sentirse parte de un grupo y de encontrar un conjunto de ideas por las que valga la pena luchar y que al mismo tiempo sean capaces de dar significado a sus vidas. La concepción del nacionalismo como un movimiento en contra de la modernidad y a favor de un retorno al tribalismo que frecuentemente sostienen algunos científicos sociales hace caso omiso al hecho de que el nacionalismo como discurso político ha acompañado a la modernidad desde sus etapas iniciales. El nacionalismo funcionó como ideología legitimadora en la fundación del estado-nación, defendió la diversidad cultural en la era romántica, y en la época de la globalización se opone a la homogeneización mediante la articulación de un discurso basado en el valor de las culturas individuales y los derechos de los pueblos a decidir su destino político.

CONCLUSIÓN

Este libro intenta contribuir al estudio del nacionalismo al tratar dos aspectos básicos del mismo: el análisis de los elementos políticos, sociales y psicológicos del nacionalismo, y la distinción entre el «nacionalismo de estado» y el nacionalismo de las «naciones sin estado». Para concluir pasaré revista a los argumentos principales que he desarrollado en estas páginas e intentaré establecer cuáles son las características del nacionalismo contemporáneo en comparación con expresiones nacionalistas previas correspondientes a finales del siglo XIX y principios del XX.

Del sistema estatal que fue durante un tiempo una de las peculiaridades de Europa, ha emanado un sistema de estados-nación que cubre el globo con una red de comunidades nacionales. En este proceso aparecen involucrados una variedad de factores: la combinación del poder industrial y militar desarrollado por los estados europeos; la expansión del poder administrativo de dichos estados; la influencia de una serie de desarrollos históricos contingentes como el período de paz relativa en Europa desde los tratados de 1815; la aceleración de la innovación tecnológica en la construcción de armamentos, y el reconocimiento formal de la autonomía y de la «demarcabilidad» *(boundedness)* del estado-nación que apareció en los tratados que siguieron a la primera guerra mundial. Todo ello condujo finalmente a la confección de un sistema reflexivamente supervisado de estados-nación a escala global. La cuestión no radica tanto en el reconocimiento de unas fronteras estatales concretas, sino en el reconocimiento de la autenticidad del estado-nación como árbitro legítimo de sus propios asuntos «internos» y como actor político por excelencia.[1] Ahora bien, el estado-nación está lejos de ser hegemónico; en otras palabras, la mayoría de los estados europeos occidentales —y de los estados de otras partes del mundo— son, en grados diferentes, multinacionales.[2]

El nacionalismo contribuyó al auge del estado-nación proporcionándole sus mitos de origen. También ayudó a crear vínculos de solidaridad que han demostrado ser capaces de bloquear otras posibles articulaciones discursivas de intereses. El carácter multinacional de la mayoría de los estados-nación ha generado un nacionalismo opuesto al que inculca el estado; se trata del nacionalismo de las naciones sin estado. Así, encontramos dos tipos de nacionalismo enfrentados el uno al otro y que se distinguen básicamente por el hecho de poseer un acceso diferente al poder y los recursos. El nacionalismo confirió legitimidad al estado-nación; hoy en día, el nacionalismo de las minorías socava esta legitimidad y contribuye a la transformación del estado-nación.

Aunque los análisis del nacionalismo que aparecen en el pensamiento social clásico contienen deficiencias significativas, vale la pena proseguir ciertas líneas de investigación que en ellos se sugieren. La actitud nacionalista de Treitschke y de Weber identifica el carácter político del nacionalismo, enfatizando su relación con el estado-nación y con el poder. Su aproximación ejemplifica perfectamente el nacionalismo de estado y su tendencia principal a homogeneizar a los ciudadanos y a urgir la construcción de una nación poderosa. Estas líneas de pensamiento han sido elaboradas en el capítulo segundo, donde he desarrollado mi propio análisis del carácter político del nacionalismo.

La contribución de Marx al estudio del nacionalismo es doble. En primer lugar, desde su punto de vista, el nacionalismo hace referencia a la necesidad de la nación de liberarse de sus conquistadores como precondición para la asunción de objetivos internacionales. Este argumento se encuentra estrechamente relacionado con las reivindicaciones contemporáneas de las minorías nacionales que reclaman ser reconocidas por los estados que las contienen. En segundo lugar, Marx llama la atención sobre la importancia de los factores económicos en la construcción del discurso nacionalista. Una dimensión adicional, por supuesto (aunque no se ha discutido aquí), es el impacto de los nacionalismos asociados con el marxismo en movimientos surgidos en numerosos países del Tercer Mundo.

La teoría de Durkheim sobre la religión adquiere una relevancia particular cuando se aplica al nacionalismo. En opinión de Durkheim, la idea de sociedad es el «alma de la religión». El nacionalismo rinde culto a la sociedad y demuestra ser capaz de generar fuerza, solidaridad y un sentido de la trascendencia similares a los inspirados por la religión. En este contexto, he investigado la importancia del análisis durkheimiano del simbolismo y del ritual con respecto a la teoría del nacionalismo; pero también he procurado ir más allá de sus planteamientos y vincular sus teorías —incluido su análisis del estado— directamente con el nacionalismo.

Ahora es el momento de intentar articular de manera sistemática los argumentos clave que se han desarrollado en este trabajo. El nacionalismo, según mi perspectiva, sólo puede comprenderse correctamente si se tienen en cuenta dos dimensiones fundamentales: su carácter político y su papel en la creación de identidad. El carácter político del nacionalismo emana de su calidad como doctrina estrechamente vinculada a la territorialidad del estado-nación. Esta reconceptualización de la legitimidad es un producto de la expansión de las ideas sobre la soberanía popular y la democracia que surgieron a raíz de las revoluciones francesa y americana. Ideas que alentaron un proceso lento y contradictorio por el que se reconoció que los individuos poseían el derecho a influir en el futuro desarrollo de sus comunidades. Fue necesario luchar por conseguir la ciudadanía y su producto, el derecho a decidir sobre el destino de la propia nación. El nacionalismo demostró su capacidad para desplazar las lealtades del pueblo lejos del monarca y situarlas en la nación, creando así un nuevo tipo de adhesión. La dimensión política del nacionalismo enfrentó las doctrinas de la Ilustración con el énfasis romántico en la importancia subyacente de la diversidad lingüística y cultural. El nacionalismo no sólo reforzó el proceso de construcción del estado-nación, sino que contenía al mismo tiempo la semilla de las nuevas tensiones que iban a afectar a las minorías nacionales incluidas dentro de las fronteras de los estados-nación ya establecidos.

Gellner define el nacionalismo como «el principio político según el cual la unidad política y la unidad nacional deben ser congruentes». Sin embargo, como él mismo señala, sólo en contadas ocasiones la nación y el estado son coextensivos, de modo que existen muchos ejemplos en los que se viola el principio nacionalista enunciado. Su infracción más intolerable, desde el punto de vista nacionalista, sucede cuando los gobernantes de la unidad política pertenecen a una nación distinta de la de la mayoría de los gobernados. Gellner destaca este punto y plantea que: «el nacionalismo es una teoría de legitimidad política, que requiere que las fronteras étnicas no corten transversalmente las fronteras políticas y, en particular, que las fronteras étnicas dentro de un estado determinado no deben separar a los detentadores del poder del resto de la población».[3]

Una cuestión difícil recurre constantemente al analizar el nacionalismo: ¿por qué tantas personas están dispuestas a morir por sus naciones? ¿De dónde procede el poder del nacionalismo? ¿Por qué los individuos se preocupan por preservar su tierra, su cultura, su lengua, sus instituciones políticas y sus formas de vida? Podría responderse

que las elites tienen un interés especial en perpetuar la nación a la que pertenecen. Quizá podría argumentarse que siempre es más atractivo ser ministro, intelectual o artista de prestigio en un país pequeño que tener que competir en una entidad mucho más grande. Esto podría explicar por qué tiene sentido para un escritor, un político o un pintor ser nacionalista en Cataluña, Escocia o Quebec puesto que las posibilidades de éxito en una comunidad pequeña son mayores. Pero este argumento resulta poco convincente si tratamos de explicar por qué un pescador, un agricultor, un trabajador industrial o un ama de casa tienen sentimientos nacionalistas; o de acentuar la capacidad del nacionalismo para unir a personas de orígenes sociales y culturales diversos.

La fuerza del nacionalismo deriva preeminentemente de su capacidad para crear un sentido de identidad. En un mundo corroído por la duda y la fragmentación, y carente de ideologías capaces de generar significado en la vida de los individuos, el nacionalismo se convierte en una energía potente. Hroch señala: «el nacionalismo es un sustituto de factores de integración en una sociedad que se desintegra. Cuando la sociedad fracasa, la nación aparece como la última garantía».[4] La cultura común, la tierra, un mito de origen, la voluntad de construir un futuro y cuando es posible, una lengua, son elementos básicos que favorecen el surgimiento de un conciencia común. La cultura facilita la aparición de una solidaridad específica mediante la cual los individuos se relacionan con sí mismos, con los otros y con la naturaleza. Pero, y esto es aún más importante, la cultura permite a los individuos establecer una distinción entre «los miembros del grupo» y aquellos que no lo son. La nación es el contexto socio-histórico en el que está incrustada la cultura, y por medio del cual ésta se produce, se transmite y se recibe. La inversión emocional que los individuos depositan en su tierra, lengua, símbolos y creencias genera el impulso hacia la autodeterminación.

El nacionalismo se basa en la tradición como un elemento que trasciende la vida de los individuos; sin embargo, supone también un proceso dinámico y continuo en el que los símbolos son recreados constantemente y adquieren nuevos significados, para adaptarse a las circunstancias cambiantes que rodean la evolución de la vida de la comunidad. La celebración de rituales comunes fomenta el sentimiento de unidad entre los miembros de la nación. La exhibición de ciertos símbolos identificados con la vida del grupo enciende profundas pasiones que no pueden ser reducidas al producto de una causalidad racional. La extraordinaria potencia del nacionalismo sólo puede ser comprendida si reconocemos su dimensión irracional y su vinculación al reino de las emociones y de la irracionalidad.

El nacionalismo puede ser asociado con regímenes autoritarios que sitúan el interés de su nación por encima de todo y persiguen exclusivamente su expansión económica, cultural y política. En estos casos el nacionalismo se emplea para justificar la superioridad de un grupo por encima de los demás y «los de fuera» son asesinados, expulsados o asimilados. La solución particular depende de la ideología política que acompañe al nacionalismo. Este tipo de nacionalismo no es reducible a los nacionalismos de estado, aunque se encuentre principalmente entre ellos. El nacionalsocialismo en Alemania, el fascismo en Italia y el franquismo en España pueden ser considerados como ejemplos.

El predominio del nacionalismo es percibido como un escándalo moral por parte de algunos científicos sociales «porque la cultura ética oficial de casi todo el mundo es una cultura ética universalista».[5] Estas afirmaciones se centran en los nacionalismos que intentan imponer el interés cultural, económico y político de una nación en detrimento de las demás, pero ignoran por completo el núcleo racional y moral de las demandas nacionalistas de las minorías que reclaman el derecho a existir, a ser respetadas y desarrollar su propia cultura e identidad. Si pasamos por alto esta distinción no advertiremos la enorme potencia de un tipo de nacionalismo que implica la resistencia cultural y desafía a las sociedades modernas al defender lo que he definido como «política de identidad», esto es, la reivindicación de la diferencia cultural basada en la etnicidad. Este tipo de nacionalismo, en mi opinión, puede ser considerado como un movimiento social progresista cercano a los movimientos feministas o ecologistas en la medida en que intenta dar voz a aquellos que han sido silenciados. El nacionalismo de minorías como el catalán, el escocés o el kurdo plantea problemas éticos al cuestionar la legitimidad de ciertos estados en tanto que representantes del pueblo que gobiernan. La preservación de, por lo menos, la existencia cultural de la nación es el objetivo principal de esta forma de nacionalismo que reivindica derechos para todos los miembros de la comunidad, particularmente el derecho a ser «diferente». En términos políticos, este tipo de nacionalismo exige autonomía para controlar un espacio vital (que en este caso es también un territorio geográfico) y lucha por conseguir nuevos canales de representación al reclamar el acceso a los procesos de toma de decisiones que afectan a su comunidad.

El futuro del nacionalismo

Las futuras formas del nacionalismo en Europa occidental probablemente exhibirán un conjunto de características que están presen-

tes en los nacionalismos contemporáneos y que los distinguen de los nacionalismos de finales del siglo XIX o principios del XX. Estas características son:

1) *La apelación a la democracia y a la soberanía popular como agentes legitimadores dentro del discurso nacionalista.* La resistencia cultural es defendida como mecanismo para proteger el patrimonio de un grupo particular y presupone una actitud positiva hacia la diversidad. La democracia se presenta como una doctrina fundada en el reconocimiento de que la gente debe ser capaz de expresar sus opiniones y participar en los procesos de toma de decisiones que les afectan. La lucha armada es injustificable cuando hay la posibilidad de un diálogo abierto entre el estado y la minoría nacional implicada. La aceptación mutua de la democracia y de la soberanía popular como principios rectores de la acción política obliga al estado y a la minoría nacional involucrada en el conflicto a encontrar una solución pacífica —ya sea una cierta autonomía o independencia como una institución política nueva— y a abandonar el uso de la violencia.

En algunos casos, si los representantes de las minorías son reconocidos y se les concede el derecho a negociar el futuro de su comunidad, su oferta de detener la lucha armada fuerza al estado a reconsiderar una actitud inicialmente hostil hacia las aspiraciones de una minoría nacional que en muchas ocasiones ni siquiera es reconocida como tal. El mantenimiento de un estado de alerta constante para prevenir los ataques organizados por grupos de resistencia requiere la movilización del ejército y un elevado presupuesto; también exige la actualización constante de un discurso político que niega la legitimidad de las reivindicaciones de la minoría. A menudo, la situación es insostenible a largo plazo. La opinión internacional, la estabilidad interna del estado, los altos costos económicos que implican el diseño y la implementación de una política de defensa, y el eventual éxito de la minoría nacional en la presentación de su caso a la comunidad internacional, urgen la necesidad de alcanzar una solución política. Sin embargo, hay casos en los que se ha negado a una minoría no sólo el derecho a la autodeterminación política, sino cualquier posibilidad de mantener y cultivar su cultura y su lengua durante un período de tiempo considerable. Catalanes y vascos se enfrentaron a la represión durante los cuarenta años que duró el régimen de Franco; los palestinos sólo recientemente han sido políticamente reconocidos por Israel (1994); por otra parte, un proceso que pueda conducir a la autodeterminación del pueblo kurdo aún no se ha iniciado.

La actual proliferación de luchas por la autodeterminación en distintas partes del mundo indica que el deseo de los estados-nación de presentarse como democráticos no concluye necesariamente en la

adopción de una actitud dialogante con respecto a las minorías nacionales que contienden. El uso de la fuerza continúa siendo una característica decisiva en la definición del estado-nación, y su integridad territorial raras veces es cuestionada. El delicado equilibrio del sistema de estados-nación se centra esencialmente en la presunción de que la soberanía de cada estado debe ser respetada y defendida. La no-intervención en los «asuntos internos» es una norma cuasi sagrada entre los estados-nación. Pero el poder político y económico del estado-nación en cuestión y las posibles repercusiones de un reconocimiento internacional de la legitimidad de las reivindicaciones de la minoría —propiciado por el peligro de una expansión del conflicto, un flujo imparable e indeseado de refugiados, o una alteración de acuerdos políticos o económicos beneficiosos hasta el momento— inciden en la respuesta de la comunidad internacional. La democracia y la soberanía popular pueden ser falseadas y adquirir significados sustancialmente distintos para satisfacer los intereses del contendiente más poderoso. La esperanza surge de la voluntad de algunos organismos supranacionales de intervenir y evitar la violación de los derechos humanos allí donde aparece el conflicto. Pero hasta el momento, la tarea de las organizaciones internacionales como las Naciones Unidas se ha limitado esencialmente a la condena de las atrocidades, y sólo en contadas ocasiones ha sido capaz de impedirlas o detenerlas.

2) *El rol del nacionalismo como movimiento de masas.* El nacionalismo ha jugado una papel importantísimo en el reclutamiento de grandes ejércitos y el libramiento de guerras. Actualmente el nacionalismo apela a amplios sectores de la población y aparece como un agente dinámico capaz no sólo de incitar a la violencia, sino de estimular y promover movilizaciones pacíficas masivas. El llamamiento a la independencia en algunos antiguos países de la URSS, como las repúblicas bálticas, ilustra la pujanza adquirida por los movimientos de masas en favor de reivindicaciones concretas.

La segunda mitad del siglo XX puede considerarse como un período en el que han surgido numerosos movimientos inicialmente minoritarios que a menudo se han transformado en movimientos de masas con potencial para ejercer un elevado impacto político. Las feministas, los verdes, los pacifistas, los *gays*, los negros, los defensores de los derechos de los animales y las minorías nacionales son algunos de los grupos más preeminentes que se han convertido, en diferentes momentos y en lugares distintos, en inesperados movimientos de masas. Todos ellos requieren líderes carismáticos que posean la habilidad de articular un discurso convincente anclado en la necesidad urgente de enmendar una situación que se percibe como injusta. Todos ellos pro-

pugnan un cambio y se refieren a los objetivos del movimiento como a un componente primordial de su identidad. Estos movimientos despiertan fuertes sentimientos entre sus seguidores, que normalmente están dispuestos a plantear una intensa defensa emocional de su causa.

La eminentemente poderosa capacidad del nacionalismo para levantar a las masas pone de relieve una vez más la inclinación humana a la ejecución de rituales aptos para crear o fomentar un sentido de comunidad, y engendrar así sentimientos de solidaridad entre los miembros del grupo. La interpretación del nacionalismo como discurso político basado en el parentesco y en vínculos premodernos lo convierte en una ideología adecuada para la reconstrucción de un sentido de comunidad. Cuando los individuos se sienten aislados y las ideologías se derrumban el nacionalismo demuestra su habilidad para unir a la gente. Les ofrece la oportunidad de la cercanía y el calor afectivo que emana de la búsqueda de un objetivo común. El nacionalismo será probablemente invocado en un futuro previsible para resistir la homogeneización, superar las crisis políticas, desviar la atención de cuestiones más trascendentes, oponerse al creciente poder de las organizacions internacionales y supranacionales y otorgar significado a las luchas económicas, políticas y sociales.

3) *La erosión contemporánea de un modelo de sociedad dividida en clases perfectamente delimitadas contribuye a la aparición de una forma de nacionalismo que fácilmente se propaga a través de las barreras sociales.* La carencia de ideologías facultadas para ejercer el atractivo del que antaño gozó el socialismo refuerza el vigor de un discurso nacionalista dirigido a todos aquellos que forman una comunidad, ignorando sus orígenes sociales, proponiéndoles objetivos comunes que, si se consiguen, beneficiarán a todos. La complejidad de la estructura de clases en Occidente es probable que se acentúe en el futuro. Los cambios en las pautas del trabajo, la creciente interdependencia entre países y la internacionalización de la mano de obra y del capital facilitan el surgimiento de nuevos grupos profesionales que no se identifican con la clase obrera aunque dependan de un salario —lo cierto es que, en la actualidad, la mayoría de la gente depende de un salario— pero que tampoco se perciben a sí mismos como «capitalistas» en el sentido marxista tradicional.

En mi opinión, la creciente distancia entre los que disfrutan de la prosperidad y los que carecen de medios económicos o de otros medios de subsistencia, el progresivo desmantelamiento del estado de bienestar, y el implacable ascenso de la derecha en los Estados Unidos así como en algunos países europeos, podrían paralizar el poder

magnético del nacionalismo a no ser que se encuentre un enemigo común o se apoye con éxito un nuevo y atractivo proyecto.

En un futuro próximo el nacionalismo de las naciones sin estado continuará incrementando su influencia. Un objetivo común, la consecución del reconocimiento político, ha demostrado ser lo suficientemente poderoso para borrar las diferencias de clase y resituar la identidad individual alrededor de conceptos relacionados con los aspectos culturales y políticos de la identidad nacional. Podemos esperar una mayor inestabilidad en los territorios de la antigua Unión Soviética donde el nacionalismo ocupará un lugar preeminente en el período transitorio requerido para la propagación de nuevas ideologías capaces de sustituir al comunismo. La religión aumentará su poder y jugará un papel clave en la reconstitución de las identidades nacionales. En muchos casos presenciaremos una reapropiación de la religión como mecanismo que busca actualizar la tradición; como un sistema de valores y de ideas susceptibles de ser reinterpretados y empleados a modo de «libro de soluciones» para los problemas diarios. El actual resurgimiento del fundamentalismo islámico puede ser concebido como una respuesta a la globalización y un rechazo a la modernidad de corte occidental. El Islam pretende revitalizar la tradición y goza de un enorme poder como fuerza capaz de responder a cuestiones que tienen planteadas los individuos contemporáneos en relación a aspectos civiles y políticos de la vida social.

La reticencia a ceder soberanía y perder control sobre las cuestiones internas —aunque los problemas económicos, políticos y sociales ya no pueden resolverse internamente y muestran una tendencia imparable a revelar el impacto de las fuerzas transnacionales y las interdependencias globales— aumentará la presencia del nacionalismo en los discursos políticos del estado-nación. Presenciaremos la evolución de fuerzas contradictorias, ya que la necesidad de participar en los fórums e instituciones internacionales y la búsqueda del establecimiento de políticas comunes que puedan contribuir al bienestar y a la estabilidad mundiales van a verse probablemente dificultadas por el deseo del estado de proteger sus propios intereses. El próximo referéndum sobre la adopción de una moneda única europea, así como cualquier consulta pública acerca de cuestiones que puedan socavar el poder soberano del estado en favor de una organización supranacional, irá acompañado de una exageración de los argumentos nacionalistas en favor de la preservación de la integridad y de la identidad del estado-nación. Para tener éxito, estos discursos deberían intentar alcanzar a un gran número de personas sin distinción de clases, y cualquiera que sea el mensaje que decidan difundir —en favor o en contra de la moneda única, en este caso particular—, éste supondrá

avanzar una imagen unificada del estado-nación. La nacionalidad, y argumentos del tipo «esto es lo mejor para nuestro país», será una llamada clara para reforzar la identidad nacional por encima de todos los demás focos de pertenencia de grupo, incluida la clase.

Una tercera forma de nacionalismo que puede manifestarse en un futuro previsible es el que incluya ciudadanos de diferentes estados-nación englobados en algún tipo de organización supranacional. La Unión Europea, de progresar en su consolidación, desarrollará seguramente un nuevo tipo de nacionalismo que no borrará la identidad local. Este nacionalismo será invocado siempre que sea precisa una acción unitaria en la esfera económica, social o política para combatir un enemigo común o defender la prosperidad de la Unión. El deseo de detener la inmigración procedente de los países pobres contiene las semillas de una eventual solidaridad entre los socios europeos y podría finalmente favorecer la aparición de este nacionalismo supranacional. El discurso político del nacionalismo supranacional ignorará las estructuras de clase y se dirigirá al ciudadano europeo corriente como si tal categoría existiese por encima de otros focos de identidad y determinase cierto estatus compartido por todos los miembros de la Unión. El punto crítico residirá en cómo enmarcar una identidad específicamente europea y en decidir qué grupos van a ser considerados «extranjeros».

4) *Las espectaculares revoluciones tecnológicas de los últimos años han incrementado el poder de los canales mediáticos en la difusión de formas simbólicas.* El nacionalismo confía en gran medida en la comunicación de masas como recurso para propagar sus símbolos culturales, fomentar la imagen de los líderes que encarnan las aspiraciones populares y diseminar nuevas ideas y valores. Los discursos nacionalistas, al igual que otros mensajes políticos, se producen y expanden inmediatamente para difundir, reinterpretar o rechazar todo tipo de iniciativas que afectan a la vida de la nación. El acceso al tremendo poder de los medios de comunicación de masas se halla en función de los recursos de que dispone cada organización nacionalista. El uso desigual de dichos medios refleja los diferentes grados de poder que poseen estos movimientos y repercute significativamente en la imagen pública que son capaces de proyectar tanto nacional como internacionalmente.

Un uso intenso y generalizado de los poderes mediáticos convierte a los líderes en rostros familiares que a menudo se introducen en la intimidad de la vida doméstica. Sus sonrisas, palabras y modales se confunden con los mensajes políticos que proclaman cuando apelan a los deseos individuales de trascendencia, identidad, seguridad y fortaleza que emanan de la conciencia de pertenecer a un grupo. Indudablemente, los canales mediáticos poseen un número infinito de formas posibles a través de las que pueden propagarse los mensajes, y el acceso a ellos multiplica las probabilidades de éxito de cualquier organización política. La comunicación de masas continuará desempeñando un rol preeminente en la construcción y diseminación de los discursos nacionalistas y esto presumiblemente intensificará el conflicto y la rivalidad entre los grupos que buscan el monopolio de un aliado tan poderoso.

5) *Los nacionalismos contemporáneos se sirven de la tradición y la colocan al servicio de la modernidad.* La nación, como señala Touraine, es un «actor no moderno que crea modernidad».[6] La presente incertidumbre que afecta a todas las áreas del conocimiento está estrechamente vinculada al control humano imperfecto de la naturaleza y a la proliferación de consecuencias no intencionadas ni previstas de la acción humana. La duda y la fragmentación descuellan en la modernidad debido a su carácter inesperado. Han existido en otros períodos, pero eran aceptadas como consecuencia de la dificultad de comprender el funcionamiento del universo y sus criaturas. La ausencia de un método único de conocimiento oficialmente sancionado reflejaba un tipo de fragmentación que difiere de la actual. La Ilustración prometió el conocimiento racional si se seguían ciertos métodos. La modernidad tardía proclama el fracaso de la razón como principio rector, que a pesar de abrir numerosas expectativas y contribuir a un impresionante avance científico y tecnológico no ha conferido a la humanidad el control absoluto de los peligros y las amenazas naturales ni de los resultantes de la acción humana.

El retorno a la tradición —o, para ser más exactos, el uso selectivo de la tradición y su reinterpretación para satisfacer las demandas actuales— enfatiza el valor de la continuidad en un contexto en el que el cambio y la adaptación constantes a los nuevos entornos sociales, políticos y tecnológicos determinan la vida cotidiana de los individuos. El concepto de nación como una entidad enraizada en tiempos premodernos, y la percepción de la cultura y la lengua como productos de la lenta evolución de una comunidad a lo largo del tiempo, van a retener su poder de atracción. La tradición continuará siendo invocada como principio legitimador sólo en la medida en que se actualice constantemente. Los nuevos elementos que conlleva la modernidad serán inexorablemente incorporados y mezclados con las formas de vida tradicional.

6) *El diálogo entre culturas alentado por la globalización afecta todas las regiones del mundo y transforma radicalmente el mensaje del nacionalismo, puesto que el aislamiento y (hasta cierto punto) la ignorancia del «otro» ya no son posibles.* La globalización intensifica la

conciencia individual de la diversidad al mostrar la forma en que distintas culturas seleccionan ciertos aspectos de un mundo inicialmente neutral y los cargan de significado. Sin embargo, la globalización no es homogénea; antes bien, por una parte facilita la expansión de algunas culturas que se consideran como símbolos de estatus —vinculado al poder político y económico de la nación a la que pertenecen— mientras que por otra presenta a algunos grupos como ejemplos de una curiosa reticencia a abandonar una cultura «desfasada» o «inapropiada» que sólo sirve para satisfacer la curiosidad etnográfica de algunos antropólogos.

El acceso desigual de las culturas a los canales que facilitan la diseminación de sus mensajes determina su posibilidad de conseguir una dimensión global. La globalización desata una apremiante demanda de identidad entre aquellos individuos que consideran que la totalidad de las ideas, creencias, valores y conocimientos recibidos que constituyen las bases compartidas de sus vidas están amenazados por la expansión de culturas extranjeras dotadas de recursos superiores. En numerosas ocasiones, el nacionalismo brota como respuesta a la homogeneización progresiva y simboliza la lucha para defender la identidad. Hay también circunstancias en las que el nacionalismo es conectado con ideologías que persiguen activamente el fomento de su propia nación y cultura mientras que simultáneamente socavan las demás. El rechazo al diferente es el tema central de los discursos fascistas y racistas, y a menudo implica el uso de la fuerza para prevenir el progreso libre de otros grupos que son considerados inferiores. La fuerza y la amplia difusión de ciertos valores e ideas activa un mecanismo por medio del cual las fabulaciones locales de mensajes globales los transforman radicalmente invirtiendo así el potencial homogeneizador de la globalización. En un futuro próximo los procesos de globalización probablemente van a intensificarse, pero la emergencia de una «identidad global» no está aún en el orden del día simplemente porque ésta no serviría para satisfacer las necesidades de una población diversa.

Al considerar el futuro del nacionalismo es ineludible añadir una observación final y dar cuenta de su papel en los países del Tercer Mundo. En estas áreas, el nacionalismo actuó como una ideología importada que demostró su capacidad para unir a poblaciones heterogéneas en la lucha contra el colonialismo. Una vez conseguida la independencia, el nacionalismo condujo a la recuperación de identidades indígenas y dio forma a los procesos de «construcción de la nación» iniciados por las nuevas elites ávidas por encontrar una fuente de legitimación de los estados que heredaron de los antiguos gobernantes coloniales. Las futuras preocupaciones de los nacionalistas

en el Tercer Mundo incluirán la búsqueda de independencia económica con respecto a Occidente y la reapropiación activa de los objetos culturales extranjeros recibidos a través de los medios de comunicación a fin de permitir el surgimiento y el desarrollo de identidades nacionales autóctonas.

En el Tercer Mundo el conflicto será inevitable y surgirá básicamente de dos focos principales: las diferencias emergentes entre los grupos étnicos incluidos en los estados heredados de la era colonial que en su mayoría fueron creados arbitrariamente y la creciente fisura entre una elite reducida y grandes sectores de la población que viven en condiciones precarias. En el primer caso, el nacionalismo será usado probablemente como fulminante para encender viejas disputas y antagonismos; en el segundo, puede servir o bien para proponer imágenes alternativas de la nación, o para canalizar las acusaciones a Occidente por cualquier problema que surja. El resentimiento a la explotación occidental puede favorecer la propagación de valores y estilos de vida alternativos más o menos conectados con las tradiciones indígenas. Un componente nacionalista prevalecerá en estos movimientos, ya que la restauración de la nación incluye inevitablemente la protección de su cultura.

NOTAS

Introducción

1. Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 51-52.
2. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, p. 101.
3. Kedourie, *Nationalism*, p. 80.
4. Nairn, *The Break-up of Britain*, pp. 351-353.
5. A. D. Smith, *National Identity*, p. 176.
6. B. Anderson, *Imagined Communities*, pp. 19 y 47.
7. A. D. Smith, «Nationalism and classical social theory».

1. El nacionalismo en la teoría social clásica

Abreviaturas:

Se han usado las siguientes abreviaturas para las obras que se citan con frecuencia en las notas de este capítulo:

DL Durkheim, *The Division of Labour in Society.*
LE Durkheim, «L'État».
LS Durkheim, *Leçons de Sociologie.*
SP Durkheim, *Sociology and Philosophy.*
EF Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life.*
SU Durkheim, *Suicide.*
WGP Mommsen, *Max Weber and German Politics (1890-1920).*
FA Weber, M., «The National State and Economic Policy».
ES Weber, M., *Economy and Society.*

1. Treitschke, *Selections from Treitschke's lectures on politics*, p. 8.
2. Treitschke, *Politics*, vol. 1, p. 30.
3. *Ibid.*, p. 271.
4. *Ibid.*, p. 29.
5. *Ibid.*, p. 19.

6. Treitschke, *Selections*, p. 26.
7. Davis, *The political thought of H. von Treitschke*, p. 150.
8. *Ibid.*, p. 107.
9. *Ibid.*, p. 153.
10. Treitschke, *Selections*, p. 23.
11. *Ibid.*, p. 32.
12. Treitschke, *Politics*, p. 105.
13. Treitschke, *Selections*, p. 39.
14. Davis, *The political thought of H. von Treitschke*, p. 122.
15. Treitschke, *Selections*, p. 67.
16. *Ibid.*, p. 12.
17. Davis, *The political thought of H. von Treitschke*, p. 23.
18. *Ibid.*, p. 106.
19. Treitschke, *Politics*, p. 15.
20. *Ibid.*, p. 15.
21. Davis, *The political thought of H. von Treitschke*, p. 186.
22. Treitschke, *Selections*, p. 11.
23. Davis, *The political thought of H. von Treitschke*, p. 189.
24. *Ibid.*, p. 186.
25. Treitschke, *Selections*, p. 19.
26. *Ibid.*, p. 123.
27. Treitschke, *Politics*, p. 273.
28. Davis, *The political thought of H. von Treitschke*, p. 127.
29. Treitschke, *Politics*, p. 21.
30. Treitschke, *Selections*, p. 10.
31. Treitschke, *Politics*, p. 281.
32. Davis, *The political thought of H. von Treitschke*, p. 16.
33. Marx y Engels, «Manifesto of the Communist Party», en *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 49.
34. Bloom, *The World of Nations*, p. 76.
35. *Ibid.*, p. 77, cita procedente de *Das Kapital.*
36. Marx, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right», en Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader*, p. 65.
37. *Ibid.*, p. 65.
38. Para una explicación detallada, véase Szporluk, *Communism and Nationalism.*
39. *Ibid.*, p. 35.
40. Marx, *The German Ideology*, p. 78.
41. Marx y Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 65.
42. *Ibid.*, p. 60.
43. K. Marx, artículo en el libro de F. List *Das Nationale System der Politischen Ökonomie*, en Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 4, p. 280.
44. Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 4, p. 298.
45. Marx y Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 53.
46. «Account of Engels' speech on Mazzini's attitude towards the International», en Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 22, p. 608.
47. Marx y Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 61.

48. «Engels' record of his report at the General Council Meeting at May 14, 1872», en Marx y Engels, *Collected Works*, vol. 23, p. 154.
49. *Ibid.*, p. 155.
50. *Ibid.*, p. 156.
51. Marx y Engels, *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 60.
52. *Ibid.*, pp. 65-66.
53. Marx y Engels, «Critique of the Gotha Programme», en *Basic Writings on Politics and Philosophy*, p. 163.
54. Puede ser de utilidad consultar «Communism and Nationalism», en A. D. Smith, *Nationalism.*
55. LS, p. 48 y véase también E. Durkheim, «A debate on nationalism and patriotism», en *Libres entretiens*, serie 1.
56. LE, p. 435 y véase también LS, p. 50. La autora ha hecho todas las traducciones del francés. Texto original: «L'état est donc avant tout un organe de reflexion [...] c'est l'intelligence mise à la place de l'instinct obscur.»
57. LS, p. 54.
58. *Ibid.*, p. 56.
59. LE, p. 437 y véase también LS, p. 57. Texto original en LE: «L'état devient fort, actif, plus l'individu devient libre. C'est l'état qui le libere.»
60. SP, p. 55.
61. LS, p. 65.
62. SU, p. 384.
63. LE, p. 437. Texto original: «L'état [...] lui aussi a besoin d'être contenu par l'ensemble des forces secondaires qui lui sont subordonnées sans quoi, comme tout organe que rien n'arrête, il se développe sans mesure et devient tyrannique et se force.»
64. *Ibid.*, p. 435.
65. DL, p. 167.
66. LE, p. 435.
67. *Ibid.*, p. 435.
68. DL, p. liv, y véase también LS, p. 63.
69. SU, p. 389.
70. Durkheim, *Éducation et Sociologie*, p. 60. Texto original: «l'éducation assure entre les citoyens une suffisante communauté d'idées, et de sentiments sans laquelle toute société est impossible.»
71. LE, p. 437.
72. E. Durkheim, *L'Allemagne au-dessus de tout*, p. 46.
73. *Ibid.*, p. 45.
74. LS, p. 80.
75. *Ibid.*, p. 96.
76. LE, p. 437.
77. Giddens subraya este aspecto particular en su libro *Durkheim on Politics and the State.*
78. LS, p. 104.
79. EF, p. 419.
80. *Ibid.*, p. 206.
81. *Ibid.*, p. 417.

82. *Ibid.*, p. 427.
83. *Ibid.*, p. 230.
84. Gellner, *Reason and Culture*, p. 36.
85. EF, p. 419.
86. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 56.
87. Gellner, *Reason and Culture*, p. 37.
88. *Ibid.*, p. 37.
89. Mauss, *Oeuvres*, vol. 3, p. 476.
90. Durkheim, «A debate on Nationalism and Patriotism», en Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, p. 206.
91. LS, p. 48.
92. Durkheim, «A debate on Nationalism and Patriotism», en Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, p. 206.
93. *Ibid.*, p. 206.
94. Durkheim, «Pacifisme et Patriotisme», p. 103.
95. A. Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, p. 202.
96. *Ibid.*, p. 203.
97. *Ibid.*, p. 201.
98. Durkheim, «Pacifisme et Patriotisme», p. 101.
99. Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, p. 201.
100. Durkheim, «Pacifisme et Patriotisme», p. 101.
101. Durkheim, *L'Allemagne au-dessus de tout*, p. 44. Texto original: «C'est le besoin de s'affirmer, de ne rien sentir au-dessus de soi, l'impatience de tout ce qui est limité et dépendance, en un mot, la volonté de puissance [...] Pour justifier son besoin d'être souveraine, elle s'est naturellement attribué toutes les supériorités; puis, pour rendre intelligible cette supériorité universelle, elle lui a cherché des causes dans la race, dans l'histoire, dans la légende.»
102. Durkheim, *Qui a voulu la guerre?*, p. 61. Texto original: «il n'existe pas à l'actif de l'Allemagne un seul geste sérieux de paix, mais rien que de vaines paroles.»
103. *Ibid.*, p. 63.
104. *Ibid.*, p. 54. Texto original: «en fait, elle a, jusqu'au bout et de toutes ses forces, lutté pour la paix [...] l'attitude extérieure de la France fut toujours d'une irréprochable correction.»
105. Giddens, *Durkheim on Politics and the State*, p. 202.
106. SU, p. 390.
107. DL, p. liv.
108. M. Weber, «Politics as a Vocation», en *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 78.
109. *Ibid.*
110. ES, vol. I, p. 395.
111. *Ibid.*, p. 389.
112. *Ibid.*, p. 389.
113. *Ibid.*, p. 390.
114. *Ibid.*, p. 395.
115. M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 178.

116. *Ibid.*, p. 176.
117. WGP, p. 238.
118. M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 172.
119. ES, p. 398.
120. FA, p. 438.
121. WGP, p. 53.
122. Beetham, *Max Weber and the theory of Modern Politics*, p. 131.
123. M. Albrow, *Max Weber's Construction of Social Theory*, p. 81.
124. *Ibid.*, p. 82.
125. FA, p. 438.
126. *Ibid.*, p. 446.
127. ES, p. 926.
128. *Ibid.*, p. 910.
129. *Ibid.*, p. 911. Véase también p. 926: «(El poder) que incluye el poder económico, puede evaluarse en sí mismo. Con mucha frecuencia la lucha por el poder está también condicionada por el honor social que trae consigo. No todo el poder, sin embargo, comporta honor social [...] En términos generales, el poder "meramente económico", y especialmente el poder del dinero "desnudo", en absoluto se reconoce como la base del honor social. Tampoco es el poder la única base del honor social [...] El poder al igual que el honor, puede estar garantizado por el orden jurídico, pero, normalmente por lo menos, no constituye su fuente primaria.»
130. FA, p. 434.
131. WGP, p. 47.
132. M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 121.
133. *Ibid.*, pp. 124-126.
134. FA, p. 446.
135. *Ibid.*, p. 432.
136. *Ibid.*, p. 438.
137. *Ibid.*, p. 438.
138. *Ibid.*, p. 434.
139. WGP, p. 79.
140. WGP, p. 191.
141. Para los objetivos de guerra alemanes desde 1914 hasta 1918 y la riada de memorándums, especialmente durante los primeros años de la guerra, véase especialmente Fritz Fischer, *Griff nach der Weltmacht: Die Kriegszielpolitik des Kaiserlichen Deutschlands, 1914-1918*, 3.ª ed. (Dusseldorf, 1964); Werner Basler, *Deutschlands Annexionspolitik in Polen und im Baltikum 1914-1918* (Berlín, 1962); Wolfgang Schieder (ed.), *Erster Weltkrieg: Ursachen, Entstehung und Kriegziele*, Neue Wissenschaftliche Bibliothek, vol. 32 (Colonia, 1969); también W. J. Mommsen sobre aspectos específicos sugeridos parcialmente en la crítica de Weber de ese momento: «Die Regierung Bethmann Hollweg un die öffentliche Meinung 1914-1917», *Vierteljahreshefte fur Zeitgeschichte*, 17 (1969).
142. WGP, p. 321.
143. *Ibid.*, p. 313.
144. Citado por Mommsen en WGP, p. 321.

2. **El carácter político del nacionalismo: El nacionalismo y el estado-nación**

1. S. Giner, «La religión civil», *Diálogo Filosófico*, septiembre-diciembre 1991, núm. 21 (pp. 357-386) pp. 359-360.
2. M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, p. 78.
3. Otro ejemplo puede ser el de Kuwait, cuyas fronteras se establecieron en 1913 como resultado de un acuerdo privado turco-británico. Éste es uno de los muchos ejemplos de cómo se vuelven a trazar las fronteras en los mapas hechos por el imperialismo. Véase Jenkins, «Shifting sands», p. 12.
4. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 1.
5. Giddens, *The Nation-State and Violence*, p. 116.
6. Kohn, *Nationalism*, p. 9.
7. Kedourie, *Nationalism*, p. 58.
8. Herder, *On Social and Political Culture*, p. 324. Véase también Berlin, Vico and Herder y Barnard, *Herder's Social and Political Thought*.
9. Véanse las obras de Shils, Geertz y Fishman sobre la importancia de lo que Smith define como vínculos «primordiales» basados en la lengua, la religión, la raza, la etnicidad y el territorio.
10. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 55.
11. Gellner, «Ethnicity, Culture, Class and Power», pp. 237-240.
12. Giddens, *The Nation-State and Violence*, pp. 116-119.
13. Anderson, *Imagined Communities*, p. 14.
14. Armstrong, *Nations before Nationalism*, p. 5.
15. Williams, *When was Wales?*, p. 3.
16. Huizinga, «Nationalism in the Middle Ages», p. 20.
17. *Ibid.*, p. 17.
18. A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, p. 89.
19. *Ibid.*, pp. 136-137.
20. Heater, *Citizenship*, p. 21.
21. *Ibid.*, p. 23.
22. Kedourie, *Nationalism*, p. 16.
23. J. A. Keller, *The Development of American Citizenship 1608-1870*, p. 341.
24. Giddens, *Sociology*, p. 178.
25. Citado en Heater, *Citizenship*, p. 70.
26. *Ibid.*, p. 70.
27. Kohn, *Nationalism*, p. 26.
28. Heater, *Citizenship*, p. 57.
29. Nipperdey, «In Search of Identity», p. 6.
30. *Ibid.*, p. 8.
31. Giddens, *The Nation-State and Violence*, pp. 281-282.
32. Gellner, *Nations and Nationalism*, pp. 37-38.
33. *Ibid.*, p. 38.
34. Giddens, *The Nation-State and Violence*, p. 199.
35. Para una esclarecedora descripción del nacionalismo vasco y de su desarrollo bajo la dictadura de Franco, véase A. Pérez-Agote, *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo*.

3. **La identidad nacional**

1. Febvre y Martin, *The Coming of the Book*, p. 323.
2. *Ibid.*, p. 319.
3. Anderson, *Imagined Communities*, pp. 47-48.
4. Graff, *The Legacies of Literacy*, p. 267.
5. *Ibid.*, p. 315.
6. Bowen, *A History of Western Education*, vol. III, p. 467.
7. Graff, *The Legacies of Literacy*, p. 265.
8. *Ibid.*, pp. 286-339.
9. *Ibid.*, p. 276.
10. *Ibid.*, p. 277.
11. Bowen, *A History of Western Education*, p. 463.
12. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 55.
13. Véase Gellner, «Nationalism and Politics in Eastern Europe», páginas 127-134.
14. Baumeister, *Identity*, p. 29.
15. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 75.
16. Baumeister, *Identity*, p. 59.
17. Yardley y Honess (eds.), *Self-Identity: Psychosocial Perspectives*, página 121.
18. Baumeister, *Identity*, p. 7.
19. *Ibid.*, p. 18.
20. *Ibid.*, p. 19.
21. Giddens, *Emile Durkheim: Selected Writings*, pp. 222-223.
22. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, p. 416.
23. Melucci, *Nomads of the Present*, p. 34.
24. *Ibid.*, pp. 89-90.
25. *Ibid.*, p. 91.
26. *Ibid.*, p. 92.
27. Thompson, *Ideology and Modern Culture*, p. 132.
28. Renan, «What is a nation?», p. 19.
29. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 24. Véase también del mismo autor «The Industrial Division of Labour and National Cultures», p. 273.
30. En comunicación personal, el profesor Ernest Gellner responde a mis críticas planteando que en el siglo XVIII los campesinos empezaban a obtener la libertad de movimientos, llegaban a las ciudades en busca de empleo, y por tanto, aspiraban a ser administradores y empleados. Por consiguiente, su identidad lingüística/cultural empezó a tener importancia para ellos. Sin embargo, en mi opinión, Gellner no desarrolla este punto explícitamente en *Nations and Nationalism*.
31. Breuilly, «Reflections on Nationalism», p. 68.
32. Gellner, *Thought and Change*, p. 147.
33. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 110.
34. Durante el régimen de Franco, los catalanes que intentaban defender su dignidad protegiendo activamente su lengua y su cultura fueron excluidos

sistemáticamente de cargos públicos. Si la teoría de Gellner fuera correcta, deberían haber cedido a la presión del régimen y apoyado la cultura oficial.

35. Seton-Watson, *Nations and States*, p. XI.
36. Carr, *Nationalism and After*, p. 10.
37. Dunn, «For the good of the country», p. 167.
38. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 36.
39. *Ibid.*, p. 110.
40. Dunn, *Western Political Theory in the face of the future*, p. 56.
41. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, p. 12.
42. *Ibid.*, p. 74.
43. *Ibid.*, p. 21.
44. Bertalanffy, *A system view of man*, p. 1.
45. Sperber, *Rethinkin Symbolism*, p. 89.
46. Dillistone, *The Power of Symbols*, p. 213.
47. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, p. 214.
48. Giddens, *Emile Durkheim: Selected Writings*, p. 222.
49. *Ibid.*, p. 223.
50. *Ibid.*, p. 231.
51. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, p. 230.

4. Nacionalismo, racismo y fascismo

1. Anthias y Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, p. 2.
2. Golberg, *Racist Culture*, p. 81.
3. *Ibid.*, p. 80.
4. Véase Banton, *The Idea of Race*; y Miles, *Racism*.
5. Anthias y Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, p. 4.
6. Cashmore y Troyna, *Introduction of Race Relations*, p. 7.
7. Golberg, *Racist Culture*, p. 150.
8. Spoonley, *Racismo & Ethnicity*, p. 4.
9. Anthias y Yuval-Davis, *Racialized Boundaries*, p. 97.
10. *Ibid.*, p. 101.
11. Spoonley, *Racismo & Ethnicity*, p. 4.
12. Véase Gordon y Klug, *New Right, New Racism*.
13. Linz, «Some notes toward a Comparative Study of Fascism», p. 15.
14. Según Gregor, «en 1942 la concepción de un consorcio europeo de naciones fascistas unidas en lo que se denominaba un "régimen europeo de unión federal" aparecía con frecuencia en la literatura fascista. En 1943, uno de los objetivos fundamentales del Partido Fascista Republicano era "la realización de una comunidad europea, con la federación de todas las naciones", cuyo fin sería "la abolición del sistema capitalista; la lucha contra las plutocracias mundiales, y el desarrollo, en beneficio de los pueblos europeos y de los nativos, de los recursos naturales de África, con respeto absoluto por aquellos pueblos [...] que [...] ya han conseguido una organización civil y nacional"». Gregor, *The Ideology of Fascism*, p. 356.
15. Sternhell, «Fascist Ideology», p. 335.

16. Dandeker, «Fascism and ideology», p. 355.
17. Eley, «Conservatives and radical nationalists in Germany», pp. 52-53.
18. Citado por Guerin en *Fascism and big business*, p. 68.
19. Citado por Griffin en *The Nature of Fascism*, p. 8.
20. Mosse, *Masses and Man*, p. 173.
21. Griffin, *The Nature of Fascism*, p. 42.
22. Linz, «Some notes toward a Comparative Study of Fascism», p. 108.
23. O'Sullivan, *Fascism*, pp. 172-173.
24. Gregor, *The Ideology of Fascism*, p. 173.
25. *Ibid.*, p. 174.
26. O'Sullivan, *Fascism*, p. 175.
27. Mosse, *Masses and Man*, p. 189.
28. Linz, «Some notes toward a Comparative Study of Fascism», p. 11.
29. Sternhell, «Fascist Ideology», p. 317.
30. Nolte, *Three Faces of Fascism*, p. 275.
31. Gregor, *The Fascist Persuasion in Radical Politics*, p. 178.
32. Linz, «Some notes toward a Comparative Study of Fascism», p. 29.
33. Gregor, *The Fascist Persuasion in Radical Politics*, pp. 143-144.
34. Citado por Brooker en *The Faces of Fraternalism*, pp. 99-100.
35. En enero de 1933, más del 40 % de los miembros del Partido Nacional Socialista tenían entre 21 y 30 años de edad, el 28 % entre 30 y 40 y únicamente en 17 % tenían más de 40 años. Schüddenkopf, *Revolutions of our time: Fascism*, p. 151.
36. Véase Sternhell, «Fascist Ideology», p. 341 y ss.
37. O'Sullivan, *Fascism*, p. 149.
38. *Ibid.*, véase p. 152 y ss.
39. *Ibid.*, p. 156.
40. Sternhell, «Fascist Ideology», p. 328.
41. *Ibid.*, p. 335.
42. *Ibid.*, p. 346.
43. *Ibid.*, p. 345.
44. Véase Schmitt, *The Concept of the Political* y *Political Theology*.
45. Linz, «Some notes toward a Comparative Study of Fascism», p. 35.

5. Naciones sin estado

1. D. Held, «Democracy, the Nation-state and the Global System», en D. Held (ed.), *Political Theory Today*, p. 200.
2. Brown, *Ethnic Conflict and International Security*, pp. 17-18.
3. Gagnon, «The Political Uses of Federalism», p. 17.
4. King, *Federalism and Federation*, p. 108.
5. Witte, «Belgian Federalism», p. 115.
6. Véase Welsh, «Domestic Politics and Ethnic Conflict», pp. 50-52.
7. Buchanan, *Secession*, p. 75.
8. *Ibid.*, pp. 29-74.

9. Cooper y Berdal, «Outside Invervention in Ethnic Conflicts», páginas 188-189.
10. G. Smith, «The Resurgence of Nationalism», en G. Smith (ed.), *The Baltic States*, p. 128.
11. *Ibid.*, p. 136.
12. Morris, «Future Rear», en Bird *et al.*, *Mapping the Futures*, p. 43.
13. Giner, «The rise of a European society», p. 147.
14. Aron, «Old Nations, New Europe», pp. 47-48; Galtung, *Europe in the Making*.
15. Giner, «The rise of a European society», p. 149.
16. Baker y Kolinsky, «The State and Integration», p. 120.
17. E. Gellner, en *Europes: Els intel.lectuals i la qüestió europea* (Acta, Debat: Barcelona, 1993), p. 259.
18. Giner, «The rise of a European Society», p. 151.
19. Martin, *Europe: an ever closer union*, p. 18.
20. Aron, «Old Nations, New Europe», p. 61.

6. **Estados sin nación**

1. Akintoye, *Emergent African States*, p. 3.
2. A. D. Smith, *State and Nation in the Third World*, p. 125.
3. Mayall, *Nationalism and International Society*, p. 113.
4. *Ibid.*, p. 117.
5. *Ibid.*, p. 122.
6. Citado por Bayart en *The State in Africa*, p. 8.
7. *Ibid.*, p. 8.
8. A. D. Smith, *State and Nation in the Third World*, pp. 40-42.
9. *Ibid.*, p. 43.
10. Akintoye, *Emergent African States*, p. 34.
11. Sithole, *African Nationalism*, p. 63.
12. Neuberger, *National Self-Determination in Post-Colonial Africa*, p. 5.
13. Véase A. D. Smith, *State and Nation in the Third World*, p. 46.
14. *Ibid.*, p. 47.
15. Citado por Harris en *National Liberation*, p. 168.
16. Véase el capítulo 3 en Anderson, *Imagined Communities*.
17. Akintoye, *Emergent Africa States*, p. 26.
18. A. D. Smith, *State and Nation in the Third World*, pp. 49-50.
19. Neuberger, *National Self-Determination in Post-Colonial Africa*, pp. 9-10.
20. A. D. Smith, *State and Nation in the Third World*, p. 70.
21. Neuberger, *National Self-Determination in Post-Colonial Africa*, p. 17.
22. N. Sithole, *African Nationalism*, p. 2.
23. A. D. Smith, *State and Nation in the Third World*, p. 54.
24. Eisenstadt, citado por A. D. Smith, *State and Nation in the Third World*, p. 4.
25. Véase Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 235.

26. Bayart aplica al caso africano la distinción entre lo que él denomina estados «integrales» y estados «blandos» *(soft)*. Véase *The State in Africa*.
27. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, p. 239.
28. *Ibid.*, p. 240.
29. *Ibid.*, p. 269.
30. Markakis, *National and Class Conflict in the Horn of Africa*, p. 72.
31. *Ibid.*, p. 73.
32. El 18 % de hindúes, el 8 % de cristianos, el 12,5 % de tamiles de Sri Lanka, el 6 % de tamiles indios y el 7,5 % de musulmanes. Véase Harris, *National Liberation*, p. 209.
33. *Ibid.*, p. 213.
34. Neuberger, *National Self-Determination in Post-Colonial Africa*, p. 50.
35. Bayart, *The State in Africa*, p. 51.
36. *Ibid.*, p. 52.
37. Harris, *National Liberation*, pp. 169-170.
38. *Ibid.*, p. 172.
39. Véase Tibi, «The Simultaneity of the Unsimultaneous», p. 146.
40. *Ibid.*, p. 149.

7. **Globalización, modernidad e identidad nacional**

1. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 64.
2. Wallerstein, *The Modern World System*. Véase también, por el mismo autor, *The Capitalist World Economy*.
3. Appadurai, «Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy», en Featherstone, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, pp. 295-310.
4. F. H. Tenbruck, «The Dream of Secular Ecomene: the meaning and limits of policies of development», en Featherstone, *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*.
5. Véase M. Ignatieff, *Nationalism and the Narcissism of Minor Differences*.
6. Melucci, *Nomads of the Present*, p. 89.
7. M. Weber, *Methodological Essays*, p. 52.
8. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 105.
9. Laing, *The Divided Self*, p. 43.
10. *Ibid.*, p. 45.
11. *Ibid.*, p. 46.
12. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, p. 3.
13. *Ibid.*, p. 2.
14. Esposito, *The Islamic Threat: myth or reality?*, p. 16.
15. Halliday, «The politics of Islamic fundamentalism», p. 106.
16. Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, p. 21.
17. Watson, «Women and the veil», p. 151.
18. *Ibid.*, p. 152.
19. Esposito, *The Islamic Threat: myth or reality?*, p. 4.
20. Werbner, «Diaspora and millennium», p. 213.

Conclusión

1. Giddens, *The Nation-State and Violence*, pp. 255 y ss.
2. Llobera, «Catalan National Identity: dialectics of past and present», p. 248.
3. Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 1.
4. Citado por Hobsbawm en *Nations and Nationalism since 1870*, p. 173.
5. J. Dunn, *Western Political Theory in the face of the future*, pp. 61-62.
6. A. Touraine, *Critique de la Modernité*, p. 162.

BIBLIOGRAFÍA

Ahmed, A. y Donnan, H., *Islam, Globalization and Postmodernity* (Routledge: Londres, 1994).

Akintoye, S. A., *Emergent African States* (Longman: Londres, 1976).

Anderson, B., *Imagined Communities* (Verso: Londres, 1990 [1983]).

Anthias, F. y Yuval-Davis, N., *Racialized Boundaries: Race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle* (Routledge: Londres, 1993).

Appadurai, A., «Disjuncture and Difference in the global cultural Economy», en Featherstone, M., *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Sage: Londres, 1990).

Armstrong, J. A., *Nations before Nationalism* (The University of North Carolina Press: Chapel Hill, 1982).

Aron, T., «Old Nations, New Europe», en S. R. Graubard, *A New Europe?* (Oldbourne Press: Londres, 1963).

Baker, J. y Kolinsky, M., «The State and Integration», en C. Navari, *The Condition of States: A Study in International Political Theory* (Open University Press: Milton Keynes, 1991).

Banton, M., *The Idea of Race* (Tavistock: Londres, 1977).

Barnard, F. M., *Herder's Social and Political Thought: from Enlightenment to Nationalism* (Oxford University Press: Oxford, 1965).

Baumeister, R. *Identity: Cultural change and the struggle for self* (Oxford University Press: Oxford, 1986).

Bayart, J. F., *The State in Africa: the politics of the belly* (Longman: Londres, 1993).

Beetham, D., *Max Weber and the theory of Modern Politics* (Cambridge: Polity Press, 1985).

Benet, J., *Catalunya sota el regim franquista* (Edicions Catalanes de París: París, 1973).

Berlin, I., *Vico and Herder* (Londres, 1976).

Bertalanffy, L. von, *A system view of man*, P. A. La Violette (ed.) (Westview Press: Boulder, Co., 1981).

Bird, J. *et al.*, *Mapping the Futures* (Routledge: Londres, 1993).

Bisson, T. N., *The Medieval Crown of Aragon* (Clarendon Press: Oxford, 1986).

Bloom, S. F., *The world of Nations: a study of the national implications in the work of Karl Marx* (Columbia University Press: Nueva York, 1941).
Bowen, J. A., *History of Western Education*, vol. III (Methuen & Co. Ltd.: Londres, 1981).
Breuilly, J., «Reflections on Nationalism», *Philosophy of the Social Sciences*, n.° 15, 1985.
Brooker, P., *The Faces of Fraternalism* (Clarendon Press: Oxford, 1991).
Brown, M. (ed.), *Ethnic Conflict and International Security* (Princeton University Press: Princeton, 1993).
Buchanan, A., *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sunter to Lithuania and Quebec* (Westview Press: Boulder, Colorado, 1991).
Burgess, M. y Gagnon, A. G., *Comparative Federalism and Federation* (Harvester Wheatsheaf: Londres, 1993).
Carr, E. H., *Nationalism and After* (Macmillan: Nueva York, 1945).
Cashmore, E. E. y Troyna, B., *Introduction to Race Relations* (Routledge & Kegan Paul: Londres, 1983).
Cheles, L.; Ferguson, R. y Vaughan, M., *Neo-Fascism in Europe* (Longman: Londres, 1991).
Coakley, J. (ed.), *The Social Origins of Nationalist Movements: the Contemporary West European Experience* (Sage Publications: Londres, 1992).
Cohen, A. P., *The Symbolic Construction of Community* (Tavistock Publications: Londres, 1985).
Cooper, R. y Berdal, M., «Outside Intervention in Ethnic Conflicts», en M. Brown (ed.), *Ethnic Conflict and International Security* (Princeton University Press: Princeton, 1993).
Dandeker, C., *Surveillance, Power & Modernity* (Polity Press: Cambridge, 1990).
—, «Fascism and Ideology: continuities and discontinuities in capitalist development», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 8, n.° 3, julio de 1985.
David, H. W. C., *The political thought of H. von Treitschke* (Constable & Company Ltd.: 1914).
Deutsch, K. W., *Nationalism and Social Communication* (The M.I.T. Press: Massachusetts, 1966 [1953]).
Dillistone, F. W., *The Power of Symbols* (SCM Press Ltd.: Londres, 1986).
Dunn, J., «For the good of the country», *Time Literary Suplement*, 21 de octubre de 1983.
—, *Western Political Theory in the face of the future* (Cambridge University Press: Cambridge, 1979).
Durkheim, E., *L'Allemagne au-dessus de tout: la mentalité allemande et la guerre* (Librairie Armand Colin: París, 1915).
—, *Qui a voulu la guerre?: les origines de la guerre d'apres les documents diplomatiques* (Librairie Armand Colin: París, 1915).
—, *The Elementary Forms of the Religious Life* (George Allen: Londres, 1982 [1915]).
—, *Education et Sociologie* (Librairie Felix Alcan: París, 1922).
—, «Pacifism and patriotism», trad. de N. Layne, *Sociological Inquiry*, 43 (2), pp. 99-103, 1973.

—, *Lecons de Sociologie: physique des moeurs et du droit* (París, 1950).
—, *Suicide* (Routledge & Kegan Paul Ltd.: Londres, 1987 [1952]).
—, «L'Etat», *Revue Philosophique*, tomo CXLVIII (Presses Universitaires de France: París, 1958).
—, *Sociology and Philosophy* (The Free Press: Nueva York, 1974).
—, *The Division of Labour in Society* (Macmillan: Londres, 1988 [1984]).
Durkheim: Selected Writings, trad. de Anthony Giddens (Cambridge University Press: Cambridge, 1972).
Eley, G., «Conservatives and radical nationalists in Germany: the production of fascist potentials 1912-1928», en Blinkhorn, M., *Fascists and Conservatives* (Unwin Hyman: Londres, 1990).
Esposito, J. L., *The Islamic Threat: myth or reality?* (Oxford University Press: Oxford, 1992).
Europes: Els intelectuals i la qüestió europea (Acta, Debat: Barcelona, 1993)
Featherstone, M., *Global culture: Nationalism, Globalization and Modernity* (Sage: Londres, 1990).
Febvre, L. y Martin, H. J., *The Coming of the Book* (Nawell-Smith & Wootton ed.: Londres, 1976 [1958]).
Gagnon, A. G., «The Political Uses of Federalism», en Burguess, M. y Gagnon, A. G., *Comparative Federalism and Federation* (Harvester Wheatsheaf: Londres, 1993).
Galtung, J., *Europe in the Making* (Crane Russak: Nueva York, 1989).
Geertz, C., *The Interpretation of Cultures* (Fontana Press: Londres, 1993 [1973]).
Gellner, E., *Thought and Change* (University of Chicago Press: Chicago, 1978 [1965]).
—, «Ethnicity, Culture, Class and Power», en P. F. Sugar, *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe* (ABC-Clio: Santa Barbara-Oxford, 1980).
—, «The Industrial Division of Labour and National Cultures», *Government and Opposition*, n.° 17, 1982.
—, *Nations and Nationalism* (Basil Blackwell: Oxford, 1983).
—, «Nationalism and Politics in Eastern Europe», *New Left Review*, n.° 189, 1991.
—, *Reason and Culture* (Blackwell: Oxford, 1992).
—, *Postmodernism, Reason and Religion* (Routledge: Londres, 1992).
—, *Encounters with Nationalism* (Blackwell: Oxford, 1994).
Giddens, A., *Emile Durkheim: Selected Writings* (Cambridge University Press: Cambridge, 1987 [1972]).
—, *Durkheim on Politics and the State* (Fontana Paperbacks: Londres, 1987 [1978]).
—, *The Nation-State and Violence* (Polity Press: Cambridge, 1985).
—, *Consequences of Modernity* (Polity Press: Cambridge, 1990).
—, *Modernity and Self-Identity* (Polity Press: Cambridge, 1991).
Giner, S., *Mass Society* (Martin Roberston: Londres, 1976).
—, y Archer, M. (eds.), *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns* (Routledge & Kegan Paul: Londres, 1978).

—, «The rise of a European Society», *Revue Européenne des sciences sociales*, tomo XXXI, 1993 n.° 95, pp. 147-161.
Golberg, D. T., *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (Blackwell: Oxford, 1993).
Gordon, P. y Klug, E., *New Right, New Racism* (Searchlight Publications: Londres, 1986).
Graff, H. J., *The Legacies of Literacy* (Indiana University Press: Bloomington-Indiana, 1987).
Gregor, A. J., *The Ideology of Fascism* (The Free Press: Nueva York, 1969).
—, *The Fascist Persuasion in Radical Politics* (Princeton University Press: Princeton, 1974).
Griffin, R., *The Nature of Fascism* (Routledge: Londres, 1993 [1991]).
Guerin, D., *Fascism and big business* (Monad Press: Nueva York, 1983 [1939]).
Guibernau, M., *El pensament sociològic de Raymond Aron* (Raima Press: Moià, Barcelona, 1988).
—, «El nacionalismo: ¿ideología de la modernidad?», *Debats*, n.° 49, septiembre de 1994, pp. 34-39.
Gurruchaga, A., El código nacionalista vasco durante el franquismo (Anthropos: Barcelona, 1985).
Haller, M., «The Challenge for Comparative Sociology in the Transformation of Europe», *International Sociology*, vol. 5, n.° 2, junio de 1990, pp. 183-204.
Halliday, F., «The politics of Islamic Fundamentalism: Iran, Tunisia and the challenge to the secular state», en Ahmed, A. y Donnan, H., *Islam, Globalization and Postmodernity* (Routledge: Londres, 1994).
Hamm, B., «Comparative versus Evolutionary Approaches to European Society», *International Sociology*, vol. 6, n.° 1, marzo de 1991, pp. 111-117.
Harris, N., *National Liberation* (Penguin Books: Londres, 1992 [1990]).
Heater, D., *Citizenship: the civil ideal in world history, politics and education* (Longman: Londres, Nueva York, 1990).
Heiberg, M., «Inside the moral community: politics in a Basque village», en W. A. Douglass (ed.), *Basque Politics: A Case Study in Ethnic Nationalism* (Associated Faculty Press and Basque Studies Programme: Reno, NV, 1985) pp. 285-307.
—, *The Making of the Basque Nation* (Cambridge University Press: Cambridge, 1989).
Held, D. (ed.), *Political Theory Today* (Polity Press: Cambridge, 1991).
Herder, J. G., *J. G. Herder: On Social and Political Culture*, trad. y ed. por F. M. Barnard (Cambridge University Press: Cambridge, 1969).
Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1780* (Cambridge University Press: Cambridge, 1992 [1990]).
Hroch, M., *Social Preconditions of National Revival in Europe: A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations* (Cambridge University Press: Cambridge, 1985).
Huizinga, J., «Nationalism in the Middle Ages», en C. Tipton (ed.), *Nationalism in the Middle Ages* (Holt, Rinehast and Winston: Nueva York, 1972).
Hutchinson, J., *Modern Nationalism* (Fontana Press: Londres, 1994).

—, y Smith, A. D. (eds.), *Nationalism* (Oxford University Press: Oxford, 1994).
Hylland Eriksen, T., *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (Pluto Press: Londres, 1993).
Ignatieff, M., *Blood and Belonging: Journeys into the new nationalism* (Chatto & Windus, BBC Books: Londres, 1993).
—, *Nationalism and the Narcissism of Minor Differences* (documento publicado por PAVIS, Centre for Sociological and Social Anthropological Studies: The Open University, 1994).
Jenkins, J., «Shifting sands», *New Statesman and Society*, 8 de febrero de 1991.
Johnston, H., *Tales of Nationalism: Catalonia* (1939-1979) (Rutgers University Press: New Jersey, 1991).
Joly, D., *The French Communist Party and the Algerian War* (Macmillan: Londres, 1991).
Kedourie, E., *Nationalism* (Hutchinson University Library: Londres, 1961 [1960]).
Kellas, J. G., *The Politics of Nationalism and Ethnicity* (Macmillan: Londres, 1991).
Keller, J. A., *The Development of American Citizenship (1608-1870)* (University of North Carolina Press, 1978).
Khoury, P. S. y Kostiner, J., *Tribes and State Formation in the Middle East* (University of California Press: Oxford, 1990).
—, y Kostiner, J., «States in the Modern Middle East», en *Tribes and State Formation in the Middle East* (University of California Press: Oxford, 1990).
King, P., *Federalism and Federation* (Croom Helm: Londres, 1982).
Kohn, H., *Nationalism: its meanings and history* (Hutchinson University Library: Princeton, New Jersey, 1965 [1955]).
Laing, R. D., *The Divided Self: an existential study in sanity and madness* (Tavistock Publications: Londres, 1969 [1960]).
Laqueur, W. (ed.), *Fascism: a reader's guide* (Scolar Press: Cambridge, 1991 [1976]).
Laue, T. H. von, *The Global City* (J. B. Lippincott Company: Nueva York, 1969).
Linz, J., «Some notes toward a Comparative Study of Fascism in Sociological Historical Perspective», en W. Laqueur (ed.), *Fascism: a reader's guide* (Scolar Press: Cambridge, 1991 [1976]).
Lorés, J., *La transició a Catalunya (1977-1984): el pujolisme i els altres* (Empúries: Barcelona, 1985).
Llobera, J. «Catalan National Identity: the dialectics of past and present», en E. Tokin, *et al.*, *History and Ethnicity* (Routledge: Londres, 1989).
—, «Catalan Identity», *Critique of Anthropology*, vol. 10, n.os 2 y 3, invierno 1990.
—, «Els canvis a Europa i la crisi dels models clàssics: el futur de les etnonacions dins d'una Europa unida», *Sisenes Jornades. El nacionalisme Català a la fi del segle XX, Reus 1992* (Edicions de la Revista de Catalunya: Barcelona, 1993).
—, «The role of the state and the nation in Europe», en S. García (ed.), *Europe's Identity and the Search for a New Legitimacy* (Pinter: Londres, 1993).
—, *The God of Modernity* (Berg: Londres, 1995).

Markakis, J., *National and Class Conflict in the Horn of Africa* (Cambridge University Press: Cambridge, 1987).
Martin, D., *Europe: an ever closer union* (Spokesman for European Labour Forum: Nottingham, 1991).
Marx, K., *German Ideology*, C. J. Arthur (ed.) (New York International Publishers: Nueva York, 1978).
—, «Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right», en R. C. Tucker (ed.), *The Marx-Engels Reader* (Norton: Nueva York, 1978).
Marx, K. y Engels, F., *Basic Writings on Politics and Philosophy*, L. S. Feuer (ed.) (Collins. The Fontana Library: Glasgow, 1976 [1959]).
—, y Engels, F., *Collected Works* (Lawrence & Wishart: Londres, 1975).
Mauss, M., *Oeuvres*, 3 vols. (Les Éditions du Minuit: París, 1969).
Mayall, J., *Nationalism and International Society* (Cambridge University Press: Cambridge, 1990).
McCrone, D., *Understanding Scotland: the Sociology of a Stateless nation* (Routledge: Londres, 1992).
Melucci, A., *Nomads of the Present* (Hutchinson Radius: Londres, 1989).
Miles, R., *Racism* (Routledge: Londres, 1989).
Millennium Journal of International Studies, invierno 1991, vol. 20, n.° 3, Special issue: Reimagining the Nation.
Molinero, C. e Ysás, P., *L'oposició antifeixista a Catalunya (1939-1950)* (La Magrana: Barcelona, 1981).
Mommsen, W. J., *Max Weber and German Politics (1890-1920)* (The University of Chicago Press: Chicago, 1984).
Mosse, G. L., *Masses and Man* (Howard Fertig: Nueva York, 1980).
Neuberger, B., *National Self-Determination in Post-Colonial Africa* (Lynne Tienner Publishers, Inc.: Boulder, Colorado, 1986).
Nipperdey, T., «In Search of Identity», en J. C. Eade, *Romantic Nationalism in Europe* (Humanities Research Centre, Australian National University, 1983).
Nairn, T., *The Break-up of Britain* (New Left Books: Londres, 1977).
Nolte, E., *Three Faces of Fascism* (Weidenfeld and Nicolson: Londres, 1965).
O'Sullivan, N., *Fascism* (J. M. Dent & Sons Ltd.: Londres, 1983).
Pérez-Agote, A., *El nacionalismo vasco a la salida del franquismo* (C.I.S. Ediciones Siglo XXI: Madrid, 1987).
Renan, E., «What is a nation?», en H. K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (Routledge: Londres, 1990).
Rex, J., *Race and Ethnicity* (Open University Press: Milton Keynes, 1986).
Rokkan, S. y Urwin, D. (eds.), *The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism* (Sage: Londres, 1982).
—, y Urwin, D., *Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries* (Sage: Londres, 1983).
Schmitt, C., *The Concept of the Political* (Rutgers University Press: New Brunswick, 1976).
—, *Political Theology: Four chapters on the concept of Sovereignty* (MITT Press: Londres, 1985).

Scüddenkopt, O. E., *Revolutions of our time: Fascism* (Praeger Publishers: Nueva York, 1973).
Seton-Watson, H., *Nations and States: An enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* (Westview Press: Boulder, Co. 1977).
Sithole, N., *African Nationalism* (Oxford University Press: Londres, 1968 [1959]).
Smith, A. D., *Nationalism* (Martin Roberston: Oxford, 1979).
—, «Nationalism and classical social theory», *The British Journal of Sociology*, vol. XXXIV, n.° 1, marzo de 1983 pp. 19-38.
—, *State and Nation in the Third World* (Wheatsheaf Books: Londres, 1983).
—, *The Ethnic Origins of Nations* (Basil Blackwell: Oxford, 1986).
—, *National Identity* (Penguin Books: Londres, 1991).
Smith, G. (ed.), *The Baltic States: the national self-determination of Estonia, Latvia and Lithuania* (Macmillan: Londres, 1994).
Sperber, D., *Rethinking Symbolism* (Cambridge University Press: Cambridge, 1988 [1975]).
Spoonley, P., *Racism and Ethnicity* (Oxford University Press: Aukland, 1993 [1988]).
Sternhell, Z., «Facist Ideology», en W. Laqueur (ed.), *Fascism: a reader's guide* (Scolar Press: Cambridge, 1991 [1976]).
Szporluk, R., *Communism and Nationalism* (Oxford University Press: Oxford, 1988).
Tejerina, B., «La dimensión sociocultural del nacionalismo. Continuidad y cambio en la definición de identidad en el nacionalismo vasco», documento presentado en el II Congreso Vasco de Sociología, Vitoria 9-11 de abril de 1992.
—, *Nacionalismo y lengua* (Centro de Investigaciones Sociológicas: Madrid, 1992).
Thompson, J. B., *Ideology and Modern Culture* (Polity Press: Cambridge, 1990).
Tibi, B., «The Simultaneity of the Unsimultaneous: Old Tribes and Imposed Nation-States in the Modern Middle East», en Khoury, P. S. y Kostiner, J., *Tribes and State Formation in the Middle East* (University of California Press. Oxford, 1990).
Tipton, C. L. (ed.), *Nationalism in the Middle Ages* (Holt, Rinehast and Winston: Nueva York, 1972).
Touraine, A., *Critique de la modernité* (Fayard: París, 1992).
Treitschke, H. von, *Selections from Treitschke's lectures on politics* (Gowans & Gray: Londres, 1914).
—, *Politics* (Constable & Company, Ltd.: Londres, 1916).
Tucker, R. C., *The Marx-Engels Reader* (Norton: Nueva York, 1978).
Vilar, P., *La Catalogne dans l'Espagne moderne* (Flammarion: París, 1977).
—, *Història de Catalunya* (Edicions 62: Barcelona, 1987).
Wallerstein, L, *The Modern World System* (Academic: Nueva York, 1974).
—, *The Capitalist World Economy* (Cambridge University Press: Cambridge, 1979).
Watson, H., «Women and the veil: Personal responses to global process« en

A. Ahmed, y H. Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity* (Routledge: Londres, 1994).
Weber, E., *Peasants into Frenchmen: the Modernisation of Rural France, 1870-1914* (Chatto & Windus: Londres, 1979).
Weber, M., *From Max Weber: Essays in Sociology*, H. Gerth, y Wright Mills (eds.) (Routledge: Londres, 1948).
—, *Methodological Essays* (The Free Press: Nueva York, 1969 [1949]).
—, *Economy and Society* (G. Roth y C. Wittich (eds.), University of California Press: Los Ángeles, Berkeley, Londres, 1978 [1968]).
—, *Max Weber: Selections in Translation*, W. G. Runciman (ed.) (Cambridge University Press: Cambridge, 1978).
—, «The National State and Economic Policy» (Freiburg Address), *Economy and Society*, vol. 9/4, 1980, pp. 428-449.
Welsh, D., «Domestic Politics and Ethnic Conflict», en M. Brown (ed.), *Ethnic Conflict and International Security* (Princeton University Press: Princeton, 1993).
Werbner, P., «Diaspora and millennium: Brithish Pakistani global-local fabulations of the Gulf War», en A. Ahmed, y H. Donnan, *Islam, Globalization and Postmodernity* (Routledge: Londres, 1994).
Williams, G. A., *When was Wales* (Penguin Books: Londres, 1985).
Witte, E., «Belgian Federalism: towards Complexity and Asymmetry», *West European Politics*, vol. 15, octubre de 1992, n.° 4.
Yardley, K. y Honess, T. (eds.), *Self-Identity: Phychosocial Perspectives* (John Wiley & Sons: Nueva York, 1987).

ÍNDICE ALFABÉTICO

acción
  de elite, 119, 120
  de interferencia, 119
  solidaria, 120
  simbólica, 119
Acuerdo de Meech Lake, 125
África
  nacionalismo después de la independencia, 139-144
  nacionalismo y la lucha por la independencia, 134-139
  el estado, 131-134
  periódicos, 137
Akintoye, S. A., 135
Albrow, Martin, 43
Alemania
  lengua alemana, 78, 82
  nacionalismo alemán y Max Weber, 45-48
  romanticismo alemán, 67-68
  Marx sobre, 22, 49
  postura de Treitschke, 17-18, 50
  concepción de Weber, 43-48, 50
alfabetización, 78-84
  expansión en el siglo XIX, 80-81
analfabetismo, 80-81
Anderson, Benedict, 11, 60, 78, 137
Anthias, Floya, 103
antisemitismo, 105, 109
Appadurai, A., 147
Aron, Raymond, 128, 130
Asia, el estado, 132-134
Asamblea de las Regiones de Europa, 128
Asociación Africana Tanganyika, 136
«ataques a objetivos», 121
autodeterminación, 62-64, 120, 123, 127, 134-135, 160-162
autonomía, 87, 116, 120, 123

Badie, Bertrand, 134
Baker, J., 128
banderas y símbolos, 94-96, 119
Bangladesh, 126
Barth, Fredrik, 60
Baumeister, R., 84
Bayart, J. F., 134, 143
Beetham, D., 43
Bélgica, 124
Bendix, Reinhart, 70
Bengalíes, 126, 138
Bertalanffy, L. von, 95
Birnbaum, Pierre, 134
Bloom, S. F., 21
bonapartismo, 64
burguesía, y nacionalismo, 21-23, 73
  véase también elites
Bracher, Karl, 109
Breuilly, J., 90
Brown, M., 122
Buchanan, M., 125

campesinos, papel en la resistencia cultural, 73
Canadá, 125

capitalismo, 145
Carr, E. H., 92
Carta Atlántica, 135
Cashmore, E. E., 101
Cataluña, 40, 67, 81, 93, 116, 120, 123, 132
bandera, 95
lengua, 67
pueblo, 73
Charlottetown, Acuerdo de, 125
Checos, 25
ciudadanía, 62-67
orígenes en los Estados Unidos, 65
clase obrera
véase también proletariado
Cohen, Anthony, 95
colonialismo
reacción africana contra, 139
independencia del gobierno colonial en los países del Tercer Mundo, 132-134
poscolonialismo y nacionalismo, 71
Comité de Investigación de la CEE sobre el auge del fascismo y del racismo en Europa, 106
comunicación
de masas, 79, 82-83
comunistas, comparados con otros partidos obreros, 24-25
comunidad, 58-59, 62, 97, 113-114
política, 58
conciencia negra, 135
conflicto de naciones, 16
Congreso de Viena, 59
Corradini, Enrico, 109
cosmopolitanismo, 20
Costa de Oro, 137
Cruzadas, 61
cultura, 40-43, 88-89
e identidad, 84-88
concepción de Gellner, 89-94
globalización, 20, 147-149
minorías, 119-120
nación y estado-nación, 60
nacional, 67-68
nacionalismo como instrumento para preservar, 75
cultura global, 147

Dandeker, C., 105
definiciones
nación, 58-115
estado-nación, 58
nacionalismo, 58
estado, 58
democracia y estado, 69-70
concepción de Durkheim, 34-35
derechos de la mujer
véase también feminismo; género
Deutsch, Karl W., 10
dialectos, 80-81, 82
discriminación, 74, 82, 99
racial, 99, 134
Dunn, John, 92, 93
Durkheim, Émile, 29-39, 140
sobre las causas de la primera guerra mundial, 38-39
sobre la educación y el estado, 33-34
sobre la religión, 35-37

economía y poder, 43-45
Edad Media, 61-62, 63
educación, 66
función en la conciencia nacional, 81-84
educación y estado, 33-34
concepción de Durkheim, 33-34
Revolución francesa, 79-80
Eley, G., 106
elites, 82, 119-120, 137-138
emociones y nacionalismo, 62, 89
Engels, F., 25, 93
sobre los irlandeses, 25-26
esclavitud, 65
escuelas y el estado, 33-34
véase también educación
Escocia, 116
España, 72-73, 92-93, 123-124, 132, 141
educación en, 80-81
estado(s)
teoría clásica, 31-32

definición, 58
concepción de Durkheim, 29-37
teoría individualista, 30
teoría de Marx, 48
países del Tercer Mundo, 131-134
concepción de Treitschke, 15-17, 49
concepción de Weber, 40-43, 49
que se corresponde con la nación, 71
que incluye naciones diferentes o partes de naciones, 70-73
estado-nación
definición, 58
diferente de la nación, 58-59
distinto del nacionalismo, 54
origen, 62
poder, 68-69, 117
Estados Unidos
orígenes de la ciudadanía, 65
Esposito, J. L., 153
Estonia, 126
ETA *(Euskadi ta Alkartasuna)*, 73, 121
Etiopía, 142
etnicidad, 59-61, 87, 147
Europa del este, resurgimiento del nacionalismo, 83-84
Eyskens, Gaston, 124

fascismo
y género, 110-111
y nacionalismo, 111-114
y raza, 107-109
y ritual, 109-110
Febvre, L., 78
federalismo, 116, 124-125
Felice, Renzo de, 109
feminismo, 65-66, 103, 145
Flandes, 116, 124
Francia
educación, 79-81
lengua, 82
Franco, general, 73
fundamentalismo
islámico, 152-156
religioso, 152-156
futuristas, 107
Gagnon, A. G., 124
Gales, 60
Galicia, 123
Galtung, J., 128
Geertz, C., 141
Gellner, E., 10, 59, 60, 83, 89-94, 141, 153, 159
sobre cultura y nacionalismo, 89-94
género
y fascismo, 110-111
y racismo, 103
véase también feminismo; derechos de las mujeres
Gentile, Giovanni, 109, 113
Giddens, A., 59, 60, 68
Giner, Salvador, 57, 128, 129
globalización, 145-156
y fundamentalismo islámico, 152-156
e identidad nacional, 149-152
Gobineau, conde Arthur de, 100
Golberg, D. T., 100
Gordon, P., 103
Gorgolini, Pietro, 106
Gouze, Marie, 65
Graff, H. J., 81, 82
graffiti, como acción simbólica, 119
Gregor, A. J., 108, 109
Griffin, R., 107
Groote, Gerard, 78
grupos étnicos, 40-41, 115
guerra civil, 120-122, 140-141
«guerra total», 121-122
guerras
concepción de Durkheim, 34
concepción de Treitschke, 16

Harris, Nigel, 143
Heater, D., 64, 65, 66
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 67
Held, David, 117
Herder, J. G., 9, 60, 67
Hitler, Adolf, 59, 108, 110
honor
concepción de Treitschke sobre, 18-21
nacional, 18-21

Hroch, M., 160
Huizinga, J., 61
Hussein, Saddam, 155

identidad, 84-88
y cultura, 84-88
identidad nacional, 86, 87
y globalización, 149-152
identidad colectiva, 86-87
ideología, y nacionalismo, 74-76
independencia, 54, 125-127
África, 139-144
países del Tercer Mundo, 126
estado independiente, 72, 127
Ilustración, 64, 68
Imperio romano, 61
inmigrantes polacos, 46
imprentas, 78, 80
impuestos, 68-69
Inglaterra, educación en, 81
India, 126, 134-139, 143-144
individuo y sociedad, 84-85
individuo y estado
concepción de Durkheim, 31-32
concepción de Treitschke, 15-17
Indonesia, 137
intelectuales, 28-29
internacionalismo, 20, 23, 24
de Marx, 24, 50-51
intervención extranjera, 121-122
IRA, 121
irlandeses, los, 25

Kedourie, E., 10
Kenia, 140, 141
King, P., 124
Klug, E., 103
Kohn, H., 59
Kolinsky, M., 128
kurdos, 116, 143, 144

Laing, R. D., 151
lengua(s), 40, 41, 42, 60, 61, 67, 68
homogeneización, 81-84
y alfabetismo, 81
y raza, 101
vernácula, 78-79
nacionales, 78
latín, 61, 62, 78, 79
Letonia, 120
Le Bon, Gustave, 110
Liga Awami, 126
Liga de las Naciones, 68
liberalismo, 91
limpieza étnica, 122
Linz, Juan, 107, 109, 114
literatura, 42
vernácula, 78
Lituania, 120
Locke, John, 63, 64
lucha armada, 120-122
Luther, Martin, 78

Malasia, 140-141
Malvinas, guerra de las, 71
Maquiavelo, Nicolás, comparado con Treitschke, 17
Marsilius de Padua, 63
Martin, H. J., 130
Marx, Karl
sobre el nacionalismo, 21-28
marxismo
comparado con el nacionalismo, 28-29
Mayall, J., 133
medios de comunicación, 69, 83-84, 166-167
Melucci, A., 87, 88, 150
minorías, 72, 73
cultura, 119-120
lenguas, 81-84
nacionalismo, 123-127
resistencia a la asimilación, 119-122
que buscan autonomía, 115-122
modernismo, 107
Mommsen, W. J., 43, 47
monarquía, 66
Morris, Meaghan, 127
Mosca, Gaetano, 107
Mosse, G. L., 106, 108
multiculturalismo, 76
Mussolini, Benito, 107-110, 113

Nairn, Tom, 10
nación
definición, 58

diferente del estado-nación, 58
origen, 59-62
sin estado, 115-130
nacionalsocialismo, 107-114
nacionalismo
y ciudadanía, 62-67
definición, 58
resurgimiento en Europa del Este, 83-84
y romanticismo, 67-68
tipos, 57-58
partidos políticos nacionalistas, 74-76
nacionalidad
teoría de Durkheim, 37-39, 50
concepción de Treitschke, 18, 50
concepto de Weber, 45-48, 50
naciones sin estado, 115-130
Naciones Unidas, 118, 122, 163
Carta, 136
nazismo, 68, 105-114
ritual, 109-110
Neuberger, Benjamin, 138-139
Nueva Derecha, 103
Nietzsche, Friedrich, 107
Nigeria, 140, 141
Nipperdey, 67
Noruega, 44

Organización para la Unidad Africana (OUA), 137-138
O'Sullivan, N., 108, 111

Pacto Laterano, 108
Pacto Molotov-Ribbentrop, 120, 126
Pakistán, 126
Palestina, 116
pan-africanismo, 134-139
parentesco, 61-62
Pareto, Wilfredo, 107, 110
Parsons, Talcott, 87
patriotismo
teoría de Durkheim, 37-39, 50
concepción de Treitschke, 18, 50
Pérez-Agote, A., 73
política y nacionalismo, 57-77
poder
estado-nación, 68-69, 117
concepción de Treitschke, 20
concepción de Weber, 43-44
prejuicio, 100-103
primera guerra mundial, análisis de sus causas según Durkheim, 38
proletariado, y nacionalismo, 23-28

Quebec, 116, 125, 160

raza, 99-100
y fascismo, 107-109
racismo, 100-102
y género, 103
y nacionalismo, 103-104
refugiados, 122
religión, 35-37, 165
y sufragio, 66
religión y estado, concepción de Durkheim, 35-37
Renan, Ernest, 97
represión, 70-72, 116
repúblicas bálticas, 117
resistencia cultural, 119-120
Restauración, 64
revolución
véase revolución proletaria
Revolución americana, 62
Revolución francesa, 62, 64, 66-67, 79-82, 96
Revolución Industrial, 51, 64
revolución proletaria y nacionalismo, 23-28
ritual, 35-37, 84-85, 96-98, 161
y fascismo, 109-110
románticos, 60-63, 84
Rosenberg, Alfred, 110

Sassoferrato, Bartolus de, 63
Schleiermacher, Friedrich, 60
Schmitt, Karl, 112-113
secesión, 125-127
segunda guerra mundial, 136
Selassie, Haile, 142
Sendero Luminoso, 121
Seton-Watson, 91
símbolos, 94-96

Sithole, N., 135, 139
Smith, Anthony D., 10-12, 28-29, 61-62, 132, 139
Sociedad Nacional para el Sufragio de las Mujeres, 66-67
sociología, 12
Sorel, Georges, 107
soberanía, 62-67
Sperber, D., 96
Spoonley, P., 101
Sri Lanka, 142
Sternhell, Zeev, 105, 109, 113
subsidiariedad, 113
Sudán, 140, 142
Suecia, 44
sufragio, 62-67
sufragio universal, 62-67
Suiza, 44
Sundkler, Bengt, 135
superpotencias, 132-134

Tenbruck, F. H., 148
Tercer Mundo
  nacionalismo, 134-144
  el estado, 132-134
tibetanos, 116
Tibi, B., 144
totalitarismo, 67-68
Touraine, A., 167
tradiciones, 70-73, 160-161, 167
Tratado de Versalles, 59, 83, 106
Treitschke, Heinrich von
  sobre el nacionalismo, 18-21
Troyna, B., 101

Unión Europea, 127-130
Unión Soviética, 117, 120, 145
Urdu, 126
URSS, desintegración de la, 83, 120

vascos, 73, 93, 132, 162
violencia, 45
voto, 65-67

Wallerstein, I., 145
Weber, Max, 40-48, 49-53, 150
Werbner, P., 155
Wollstonecraft, Mary, 66

xenofobia, 68, 89, 99

yo, el, 151
Yuval-Davis, N., 103

ÍNDICE

Agradecimientos IX

Prólogo 1

Introducción 9

1. **El nacionalismo en la teoría social clásica** 15
   Heinrich von Treitschke 15
   Karl Marx 21
   Émile Durkheim 29
   Max Weber 40
   Conclusión 48

2. **El carácter político del nacionalismo: el nacionalismo y el estado-nación** 57
   Definiciones 58
   El origen de las naciones 59
   Ciudadanía y soberanía popular 62
   La nación cultural 67
   El estado-nación y el poder 68
   Estados «legítimos» e «ilegítimos» 70
   El nacionalismo como ideología 74

3. **La identidad nacional** 77
   Educación, alfabetización y conciencia nacional 78
   Identidad nacional y cultura 84
   El contenido simbólico del nacionalismo 94

4. **Nacionalismo, racismo y fascismo** 99
   Raza 99

Racismo 100
Racismo y género 103
Racismo y nacionalismo 103
Fascismo 105
Fascismo y raza 107
Fascismo y ritual 109
Fascismo y género 110
Fascismo y nacionalismo 111

5. **Naciones sin estado** 115
El despertar de la «conciencia nacional» 117
Soluciones políticas al nacionalismo de las minorías 123
El futuro de las naciones sin estado en la Unión Europea .. 127

6. **Estados sin nación** 131
El estado en los países del Tercer Mundo 132
El nacionalismo y la lucha por la independencia 134
El nacionalismo después de la independencia 139

7. **Globalización, modernidad e identidad nacional** 145
Globalización y cultura 147
Globalización e identidad nacional 149

Conclusión 157
El futuro del nacionalismo 161

Notas 171

Bibliografía 183

Índice alfabético 191

Impreso en el mes de noviembre de 1996
en Talleres Gráficos HUROPE, S. L.
Recaredo, 2
08005 Barcelona

Arend Lijphart
Las democracias contemporáneas

Yves Mény y Jean-Claude Thoenig
Las políticas públicas

G. Almond, R. Dahl y A. Downs y otros
Diez textos básicos de ciencia política

Philippe Van Parijs
¿Qué es una sociedad justa? Introducción a la práctica de la filosofía política

Josep Maria Colomer (director)
La política en Europa

Julio Almeida
Sociología de la educación

Maurice Duverger
Métodos de las ciencias sociales

Will Kymlicka
Filosofía política contemporánea

Michael Keating
Naciones contra el Estado

Iain Hampsher-Monk
Historia del pensamiento político moderno

Miguel Martínez Cuadrado
La democracia en la España de los años noventa